AUTHOR:

SCHOEL, DR. ALBERT

TITLE:

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S ...

PLACE:

DRESDEN

DATE:

1884

Master Negative #

92-80570-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

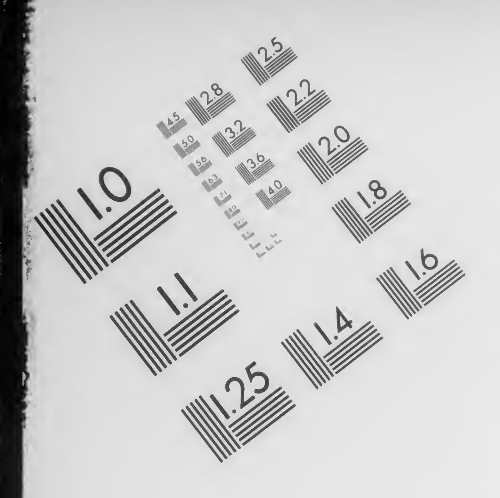
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

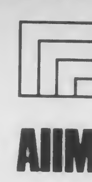
 Schöl, Albert 375783
Johann Friedrich Herbart's philosophische lehre von der religion quellenmässig dargestellt; ein beitrag zur beantwortung der religiösen frage der gegenwart. Dresden 1884. O. 5,+254p.

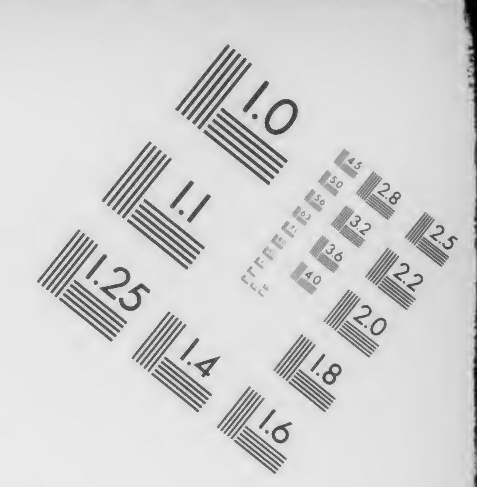
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-15-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



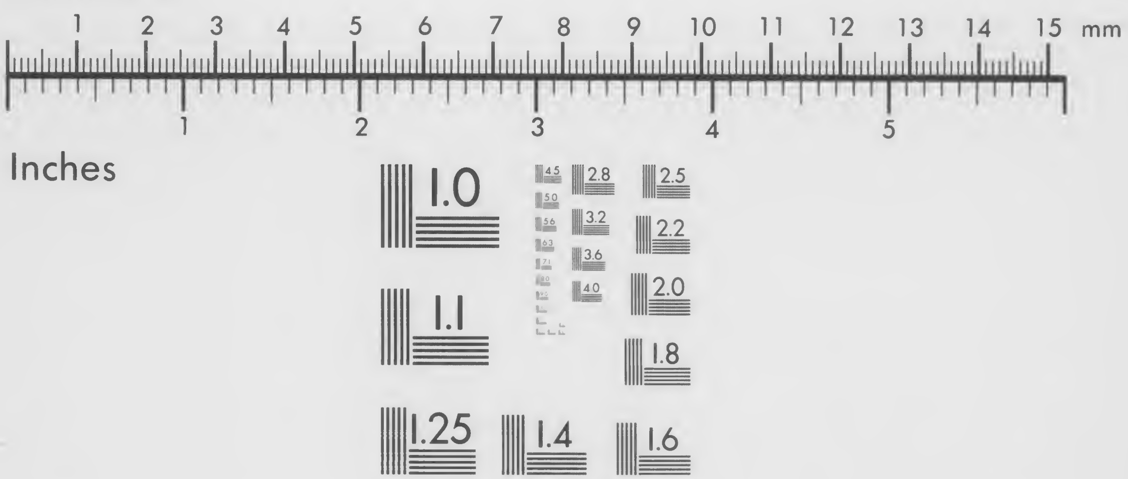


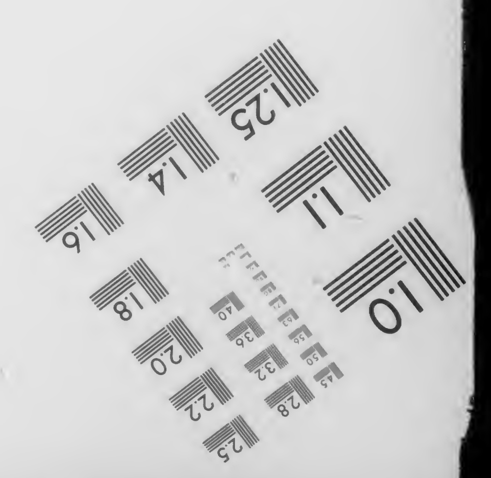


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.


SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
1754

Johann Friedrich Herbart's

philosophische

Lehre von der Religion

quellenmässig dargestellt.

Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart

von

Dr. Albert Schoel,

Professor an der Kantonsschule in St. Gallen.

Dresden,

Verlag von Bleyl und Kaemmerer.

1884.

Es kann nicht ausbleiben, dass die Vernachlässigung der Philosophie eine leichtsinnige oder verschrobene Behandlung der Grundbegriffe aller Wissenschaften zur Folge habe.

Herbart, W. ed. Hartenstein. I, 15.

Herrn Geheimrat Dr. M. W. Drobisch,

Professor der Philosophie in Leipzig,

Herrn Pastor J. Thikötter,

in Bremen,

Den Mitgliedern des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik

als

δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε.

sowie als Zeichen herzlicher Dankbarkeit und aufrichtiger Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

Inhalt.

Lehre von der Religion.

Widmung als Vorwort.

Wenn ich Ihnen, hochverehrte Herren, vor Allem Ihnen, Herr Geheimrat Drobisch, und Ihnen, Herr Pastor Thikötter, diese erste, grössere, wissenschaftliche Arbeit zu widmen mir erlaube, so geschieht es zu keinem andern Zwecke, als zu dem, Ihnen für die vielfache, teils direkte, teils indirekte, streng wissenschaftlich-philosophische wie religionswissenschaftliche Anregung und Förderung, welche mir auf meinem bisherigen Lebenswege durch Sie zu Teil geworden ist, ein kleines Zeichen meines herzlichsten Dankes darzubringen. Wenn ich in dritter Linie die Gelegenheit ergreife, auch meinen pädagogischen Gesinnungsgenossen, den Mitgliedern des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, welchem anzugehören auch ich die Freude und die Ehre habe, öffentlich meinen tiefgefülten Dank auszusprechen, so liegt mir bei diesem Umstande durchaus fern, Sie Alle mit allen hier vorgetragenen fremden und eigenen Gedanken irgendwie solidarisch oder objektiv verknüpft zu denken. Jedoch brauche ich Ihnen wol nicht zu verschweigen, dass es mir, als einem entschiedenen und begeisterten Anhänger des exakt-philosophischen Realismus, persönlich zu einer nicht geringen Freude gereichen würde, wenn ich Gelegenheit hätte, warzunehmen, dass auch diejenigen von Ihnen, welche dem von mir verehrten hohen Meister in der strengen und interesselosen philosophischen Untersuchung, unserem Herbart, bisher noch nicht nach allen gegebenen Beziehungen nahe getreten sind, sich bewegen liessen, auch von den grösstenteils fest und exakt begründeten, tiefen und weittragenden religionsphilosophischen Gedanken desselben Kenntnis zu nehmen, und vielleicht wenigstens einen Teil derselben, als unveräusserliche Errungenschaft eines der grössten und schärfsten Denker, welche bis jetzt in der Geschichte der Philosophie als wirklicher Wissenschaft aufgetreten sind, zu eigenem, unverlierbarem, geistigem Erwerbe und Besitze zu verarbeiten.

Herbart ist, nach meiner festen, wolbegründeten Überzeugung, einer der wenigen, wirklich die einzelnen in Betracht kommenden Probleme in genaue Bearbeitung nehmenden, streng wissenschaftlichen Philosophen,

deren Richtung aller Modephilosophie und Alltagsweisheit mit Recht schnurstracks entgegengesetzt ist, weil nicht das Zeitliche, oder gar das Alltägliche, sondern das Überzeitliche — one welches freilich auch das Alltägliche widerspruchslos nicht gedacht werden kann — ihr eigentlicher Gegenstand ist. Er ist änlich wie der grosse Kant ein Denker, in dessen freilich sehr nüchterner Schule man philosophiren lernen kann. Und grade dies „philosophiren lernen" ist doch für Jeden, der nach einer tieferen und allgemeineren Bildung strebt, der in einer gärenden, kritischen, von den mannigfaltigsten, geistigen Kräften und Richtungen erfüllten Zeit nicht bei einigen, zufälligen, wenn auch immerhin plausibeln, so doch wandelbaren und darum trügerischen Ansichten und Meinungen stehen bleiben, sondern womöglich zu objektivem Wissen, jedenfalls aber zu subjektiver Gewissheit, zu einer gesicherten Überzeugung und zu einer haltbaren Weltanschauung gelangen will, unbedingt erforderlich. Nicht die gelehrte Sammlung aller möglichen und unmöglichen philosophischen Ansichten also ist es, worauf es hauptsächlich ankommt, sondern das ernste, gewissenhafte, philosophische Denken ist derjenige Zustand der Seele, welcher heutzutage mehr vielleicht als je zuvor erstrebt und kultivirt werden muss. Daher ist das gründliche Studium einer nach Aussen hin vollkommen freien und unabhängigen, nur an die Objekte der Untersuchung selbst streng gebundenen, möglichst exakten Philosophie eins der notwendigsten Erfordernisse für höhere Geistesbildung in unserer Zeit. Denn die treffenden Worte, welche Herbart schon im Jare 1821 niederschrieb, gelten auch für unsere Tage: „Es kann nicht ausbleiben, dass die Vernachlässigung der Philosophie eine leichtsinnige oder verschrobene Behandlung der Grundbegriffe aller Wissenschaften zur Folge habe. Schon jetzt möchte ein scharfer Beobachter unserer Zeit manchen Stoff finden zu Bemerkungen über die Vorurteile der Physiker, die Träume der Physiologen, den verkehrten Eifer der Theologen, die Übertreibungen der Politiker — doch, ich wage nicht, weiter fortzufaren. So viel ist gewiss, dass die Keckheit der Behauptungen über alle Gegenstände der Körper- und Geisterwelt, (wovon man die Proben heutiges Tages one Mühe findet), in demselben Verhältnisse wächst, wie die Anzal der Männer abnimmt, die von gründlicher Untersuchung über Ausdehnung und Denken, und über den Zusammenhang beider, genug gelernt haben, um die damit verbundenen Schwierigkeiten zu kennen (I, 15 f.)."

Wenn demnach das philosophische Studium und besonders auch die wissenschaftliche, philosophische Beschäftigung mit den religiösen Vorstellungen, Gefülen und Strebungen so wichtig ist, weil ausser durch innere und äussere Erfarung nur durch angestrengte, geistige Tätigkeit die Überzeugung errungen werden kann, dass die persönliche Religion

allein, als subjektiver Reflex der objektiv gegebenen, dem Menschen Befreiung verschafft von dem auf ihm lastenden, physischen und ethischen Drucke; dass nur sie, als erlösende und versönende, psychische Kraft, dem Menschen inneren Halt gibt und zugleich einen deutlich erkennbaren Kompass in den stürmischen Fluten des Erdenlebens, — so ist es sehr zu beklagen, dass so viele unserer Zeitgenossen leider nur allzu wenig Interesse zeigen für die ernsten Fragen, welche das Objekt der Religionsphilosophie bilden. Und „in der Tat, diese Gleichgültigkeit gegen die Übel, unter denen die Menschheit leidet, diese Tötung der feineren Gefüle, diese freiwillige Beschränkung des geistigen Blicks, dies Haften an dem Irdischen und Zeitlichen findet einige Entschuldigung (nur) darin, dass die Lehren von dem Überirdischen und Nicht-Zeitlichen so widersprechend lauten, dass die Feinfülenden, die Gebildeten, einander so oft und so leicht beleidigen, dass die Ratgeber, welche den Übeln der Menschen Hülfe anboten, in so rauhem Kontrast mit unseren traurigsten Erfarungen stehen (Ziller, H. Rel. p. 262)."

Damit jedoch die philosophische Spekulation in vollem Masse ihre segensreichen Wirkungen auch für die Religion und für die religiös-sittliche Volksbildung oder Volkserziehung entfalten könne, muss sie durchaus interesselos, also one subjektive Nebenrücksichten, unternommen werden. Freilich scheint sie dann manchmal eine Richtung zu nehmen, welche dem Interesse einzelner Menschen zuwiderläuft, aber bei diesem Scheine ist Folgendes zu beachten und festzuhalten: „1) Die Natur der Dinge richtet sich nicht nach unsern Wünschen, und es ist eine Unredlichkeit one Zweck, sich die Warheit verhehlen zu wollen. 2) Über das praktische Interesse gewisser Lehren gibt es eben so grosse Irrtümer, als über theoretische Warheit. Die Kantische Freiheitslehre zum Beispiel wurde für unentbehrlich zur Moralität der Handlungen gehalten, wärend sie vielmehr, in Beziehung auf alle einzelnen Handlungen und Entschliessungen im Leben, dem Fatalismus gleich gilt, und, konsequent verfolgt, jedes Streben nach Besserung zur Torheit machen würde. So giebt es auch Lehren von Gott, nach welchen er nicht blos der Höchste, sondern Alles allein ist; die gleichwol Nichts von Güte, Weisheit, Gerechtigkeit Gottes übrig lassen, und dem absichtlichen Ratschluss nicht die mindeste Macht einräumen. 3) Damit man unbefangen denken könne, one seinen Gefülen zu schaden, muss man das Denken stets als einen blossen Versuch betrachten, und es ganz absondern von den Ansichten, an welchen die Sittlichkeit des Charakters zu hängen scheint, bis in reifern Jaren beides sich von selbst vereinigt. Voreiliges Reformiren (aber) schadet im eignen Innern eben so, wie in der Aussenwelt und im bürgerlichen Leben (I, 59). „Hieraus ergibt sich auch, dass es nicht gebilligt werden kann, wenn man sich an

irgend ein philosophisches System als solches hängt, weil es grade den augenblicklichen Bedürfnissen des Individuums zu entsprechen scheint. Allerdings muss derjenige, dem an einem gründlichen und vollständigen, philosophischen Studium gelegen ist, die verschiedenen Systeme studiren und sie aus den Quellen selbst schöpfen. „Wer aber hofft, in ihnen die Warheit zu finden, der ist verloren. Die Warheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts. Wer sehn will, was herauskommt, wenn ein sehr geistreicher Mann sich dem Gesamteindrucke der Systeme überlässt: der lese Schopenhauer's Werk: Die Welt als Vorstellung und Wille. Hätte dieser treffliche Kopf weniger gelesen, und desto mehr gedacht: so würden wir vielleicht etwas Meisterhaftes erhalten haben. (I, 287).“

Aber nicht nur interesselos muss die Philosophie sein, sondern auch frei (vgl. Schoel, Jarbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, XV, 14 f.). Ist sie jedoch wirklich frei und nur an die Qualität des Gedachten gebunden, so wird sie auch immer schlagender den zureichenden Beweis für die alte Warheit liefern, dass ware Freiheit one echte Religion nicht dauernd bestehen kann. Nicht „Freiheit one Religion“ sei darum in Bezug auf Religion und Sittlichkeit ihre Losung; und ebenso wenig „Religion one Freiheit“. (Gegen den Romanismus, dessen freiheitsfeindliche Tendenz von Veuillot, einem seiner talentvollsten Vorkämpfer, im Univers von 1875 in folgender Weise ausgesprochen wurde: „Da wo wir in der Minorität sind, beanspruchen wir die Freiheit nach modernen Grundsätzen; wo wir die Mehrheit haben, versagen wir sie nach unseren religiösen Überzeugungen“); sondern „Freiheit durch die Religion“! Wer freilich glaubt, dass in Folge der wirklichen Freiheit des Denkens, oder des warhaft freien Denkens, das scheinbar freie Denken oder Freidenken, der Naturalismus oder Atheismus, irgend einmal zur allgemeinen Sitte werden könne; wer im Geheimen die Furcht hegt, dass die Religion schliesslich doch nur auf leicht schwankenden, morschen Stützen ruhe, — der wird immer mit argwönischem Blicke die Freiheit der Forschung und Kritik betrachten. (vgl. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 4. A. S. 571.). Aber grade dann, wenn man fest davon überzeugt ist, dass die Religion nicht untergehen kann, weil sie ein Verhältnis darstellt, dessen Beziehungspunkte, Gott und die einzelnen Menschenseelen, ewig dauern, — grade dann wird man mit warer und tiefer innerer Befriedigung und Ruhe neben denjenigen Lehren, wozu Kirche und Schule verpflichtet sind, noch etwas dulden, „das nicht vorgeschrieben werden kann, das vielmehr grade so, wie die Rechtspflege, allen seinen Wert verlieren würde, sobald es sich einem äussern Zwange fügen müsste. Dieses Etwas ist die freie Untersuchung, welche man Philosophie zu nennen gewont ist.

Gewiss zeigt sich hier ein hoher Grad von Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft. Despotische Staten oder schwankende Republiken dulden keine Philosophie; sie fürchten nicht ohne Grund die unbekannten Wirkungen neuer Lehren, neuer Sekten.“ Aber eine Regirung, welche seit geraumer Zeit schon ein gutes Gewissen hat, wird der Philosophie nicht dauernd abhold sein. Im Gegenteil. „Sie macht es sogar zum Amtsgeschäfte, dass einige Personen ihrer Untersuchung frei nachgehen sollen, und sie stiftet Lehrstüle, auf denen, so lange die wissenschaftliche Ruhe nicht durch verfürerische Redekünste verunreinigt wird, die freie Sprache der Untersuchung kann und soll vernommen werden. Die Warheit soll es wissen, dass ihr kein Zwang angetan wird, grade so wie das Recht es wissen soll, dass Niemand ihm droht, es zu deuteln und zu beugen. (Ziller, H. Rel. p. 325 f.)“.

Wenn nun die philosophische Forschung warhaft frei, nicht zügellos und ungebunden, ist, so wird sie auch der wissenschaftlichen, psychologischen und ethisch-religiösen Pädagogik die besten Dienste leisten, und zugleich die schöne Aussicht eröffnen, dass die Pädagogik mit der Zeit zu einer allgemeinen Demagogik oder Pädeutik, in dem angegebenen Sinne, erweitert werden kann, damit sowol die einzelnen Menschen, die Kinder wie die Erwachsenen, als auch die verschiedenen, menschlichen Gemeinschaften, immer mehr von den ethischen Ideen und von der lebendigen, treibenden Kraft warer Religiösität — in welcher das Geheimnis unvergänglicher, ewiger Tugend verborgen ist — durchdrungen werden, und so die Elemente bilden zu einer „beseelten Gesellschaft“, zu dem „Reiche Gottes“, welches zwar langsam und stufenweise, aber sicher und stetig bis zur Vollendung sich verwirklicht.

Mit der Freiheit der Untersuchung und Kritik ist auch die Freiheit des Zweifels gegeben. Indessen der redliche, ehrliche Zweifel ist auf die Dauer nicht zu fürchten. Und wenn man im Allgemeinen wol sagen darf, dass derjenige ein schlechter Denker ist, welcher nie gezweifelt hat, so muss man jedenfalls auch dies hinzufügen, dass der sich ein noch grösseres geistiges Armutszeugnis ausstellt, welcher im Zweifel stecken bleibt, also nicht von der wissenschaftlichen Skepsis zum Wissen, oder wenigstens zur Gewissheit fortschreitet, sondern zum Skeptizismus hinabsinkt, in welchem der Zweifel permanent geworden ist, und zu guter Letzt sich selbst aufhebt. Nur die freie Untersuchung lässt uns den waren Wert der frei erworbenen Überzeugung schätzen. Darum wollen wir die Freiheit des Zweifels, aber nicht die Herrschaft des Zweifels. Die Möglichkeit des Zweifels ist das Palladion der Warheit, welche nur dann die Bürgschaft des Sieges für sich hat, wenn jener Möglichkeit der freieste Spielraum eingeräumt ist. Wenn nun auch der Zweifel bei allen aufrichtig nach der Warheit Strebenden schwerlich jemals

dauernd zur Alles beherrschenden und allen frischen, freien und fröhlichen Aufschwung des inneren Lebens hemmenden Macht werden kann, also wol immer nur vorübergehende Bedeutung hat, so darf er doch von den Philosophen nicht leichtsinnig und one zureichenden Grund, nicht unpädagogisch und unpädeutisch erregt werden, weil sonst, wie die Erfarung lehrt, leicht nicht Wenige von denen, bei welchen das intellektuelle und ethische Bedürfnis nach Warheit nur sehr schwach oder noch fast gar nicht entwickelt ist, den innern, geistigen, religiösen und sittlichen Halt, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd verlieren, und dann, mit dem Gefüle des drückendsten innern Unfriedens, religiös, moralisch und physisch zu Grunde gehen. Darum ist in der Tat „nichts empörender für das pädagogische Gefül, als die Unvorsichtigkeit, durch welche so oft das Resultat eines sorgfältigen Unterrichts in den Umschwung der spekulativen Wagestücke des Zeitalters geworfen, und seinen zweifelhaften Erfolgen preisgegeben wird.[1]) Mir ziemen hierüber nicht unnütze Klagen: nur die gefärliche Stelle musste die Pädagogik bezeichnen.

Jedoch, es gehört allerdings zu dem Gange der menschlichen Gattung, dass die, welche dazu taugen, sich wagen müssen, um die rechten Anker der Besinnung zu suchen, und so lange suchen müssen, bis sie sie haben.

Mögen einzelne Menschen in dunkler Natureinfalt glücklich und leidlich für sich hin leben können. Wo die Wogen des Lebens nicht hoch gehen, da braucht's nicht viel Kraft, sich darin zu halten. Aber wir, in der Mitte einer kultivirten Statenreihe mit dem Interesse für Menschheit und Gesellschaft, sind schon dadurch getrieben, eine Gedankeneinheit zu suchen, welche der Sammelplatz der allgemeinen Besinnung aus den unzälbaren Vertiefungen werden könne, in welchen sich die Vielen zerstreuen. Solon's alter Vorwurf an die Athenienser: „Die Einzelnen haben Verstand; versammelt haben sie keinen!“ — deutet auf ein uraltes Bedürfnis der Menschheit, — Quellen eines allgemeinen Verstandes. — (X, 112).“

Um die bezeichnete Gedankeneinheit auch auf dem religionsphilosophischen und religiösen Gebiete anbanen zu helfen, ist die von mir selbständig durchgearbeitete, philosophische Literatur zur Religionsphilosophie Herbart's ziemlich vollständig angefürt worden; also in

[1]) Dies gilt besonders in neuester Zeit von denen, welche auf der Höhe der Bildung zu stehen wänen, wenn sie sich nur mit aller ihnen zu Gebote stehenden Dreistigkeit zu Dollmetschern des sogenannten modernen Zeitbewustseins aufwerfen, und die spekulativen Begriffsdichtungen eben aufgetauchter Mode-Philosophen, die unbegründeten Hypothesen nicht exakter Naturforscher — z. B. eines Darwin u. Häckel —, sowie die unhaltbaren Träume radikaler, monistischer oder positivistischer Tendenzhistoriker den jugendlichen, noch unbefestigten Gemütern als Resultate wirklicher, exakter Wissenschaft vortragen.

erster Linie keineswegs zu dem Zwecke, Autoritäten zu nennen für die in Rede stehenden Punkte, sondern auf Grund meiner Absicht, denjenigen, welche auf die entwickelten Gedanken weiter eingehen wollen, bequeme Gelegenheit zu bieten, teils auf die unmittelbaren Quellen zurückzugehen, teils durch das Studium der Ansichten verwandter oder entgegengesetzter Denker ihre etwa schon vorhandene, eigene Überzeugung zu prüfen und zu ergänzen, zu korrigiren und zu befestigen.

Ich würde glauben, nicht ganz umsonst gearbeitet zu haben, wenn mein Wunsch sich erfüllen sollte, dass die religionsphilosophischen Lehren, welche sich vom Standpunkte des exakten Realismus aus wissenschaftlich ergeben, nicht nur unter den Pädagogen, sondern auch unter den Vertretern anderer Berufsarten, wenigstens einige Anerkennung und Vertretung finden möchten. Besonders wünschenswert erscheint es mir auch im Interesse der Religion, dass die Theologen, die Prediger, Religionslehrer und Religionsforscher, an welchen bis jetzt der philosophische Realismus fast spurlos vorübergegangen ist, von der realistischen Religionsphilosophie wenigstens einigermassen Notiz nehmen[1]); aber aus keinem andern Grunde, als dem, weil nur dann die Misère, welche augenblicklich, in den systematischen Disciplinen der positiven Religionswissenschaft wenigstens, von nicht Wenigen, Tieferblickenden, klar gesehen und schmerzlich empfunden wird[2]), gründlich und schnell überwunden und beseitigt werden kann. Aber freilich, wenn man die Geschichte der neueren und neuesten Theologie seit Schleiermacher und Strauss, und besonders die zum Teil höchst traurigen Verhältnisse der „Theologie als Wissenschaft“ in der Gegenwart, etwas genauer kennt, wird man nur mit äusserster Resignation an die Erfüllung dieses für die nächste Zeit wol nur fromm bleibenden Wunsches denken dürfen. Allein was vorläufig noch nicht zu erwarten ist, kann doch vielleicht später eintreten; und es ist sogar gegründete Aussicht vorhanden, dass man in der positiven, systematischen Religionswissenschaft als solcher, über lang oder kurz, mit der, so verhängnisvoll gewordenen, Metaphysik überhaupt, und mit der monistischen insbesondere,

[1]) Denjenigen praktischen Theologen, welche die Pädagogik nicht wie ein Buch mit sieben Sigeln oder gar als überhaupt nicht vorhanden betrachten, sei angelegentlichst empfohlen: Thrändorf, kritische Betrachtungen über die „Kunstkatechese.“ Bei Rein, Pädagog. Studien, 1881, I. Heft. Und von demselben Verfasser: Die Kirche u. der Religionsunterricht der Erziehungsschule. A. a. O. 1883, I. Heft.

[2]) Vergl. besonders: A. Ritschl, Schleiermacher's Reden über die Religion u. ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, 1874. Theologie und Metaphysik, 1881. J. Kaftan, Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, 1879. An vielen Stellen.

gründlich abzurechnen und radikal zu brechen sich genötigt finden wird. —

In der monistischen Kritik ist, besonders seit 1835, Vieles, und zum Teil in seiner Art Vorzügliches, Klassisches geleistet worden, hauptsächlich in der äusserst interessanten und lehrreichen, sogenannten „Christlichen Glaubenslehre von D. F. Strauss. 1840—41", welcher der christlichen Weltanschauung bekanntlich den lezten Liebesdienst eines Totengräbers erweisen wollte. Dieses Werk ist, als vom Standpunkte des modernen Idealismus, radikalen Modernismus oder Monismus aus bearbeitet, ziemlich konsequent unchristlich und überhaupt fast radikal irreligiös, zeichnet sich aber wegen dieser seiner an sich immerhin rühmenswerten Konsequenz sehr vorteilhaft aus vor den neueren, literarischen Erzeugnissen mit änlichen Titeln, deren, sei es mehr positive, sei es mehr oder ganz negative, Verfasser in der seltsamen, psychologisch und logisch fast unbegreiflichen Illusion befangen sind, trotz Spinoza und Straus die christliche Religion auf den Spinozismus oder Monimus aufpfropfen zu können.[1])

Aber die wirklichen Freunde und Vertreter der christlichen Religion und Religionswissenschaft[2]) werden sich je länger, desto mehr veranlasst fülen, um der einen Warheit willen, sich auf das Gebiet der freien, realistischen Kritik — die nicht von oben nach unten deducirt, sondern von unten nach oben ganz allmälich und sehr vorsichtig emporsteigt, und nur an die Qualität des Gedachten, der Objecte der Untersuchung selbst, gebunden ist, — hinauszuwagen, selbst auf die Gefar hin, diesen oder jenen ihrer Sätze anders formulirt oder gar verworfen zu sehen;[3]) denn nur so kann die frei machende Warheit, deren Erkenntnis und Besitz doch, trotz Lessing, über Alles geht, immer mehr an den Tag treten[4]). Freilich „wer etwas wagt, muss sich gefallen lassen, Einiges zu verlieren. Wer nichts wagt, hat es sich am Ende zuzuschreiben, wenn ihm nichts bleibt, als die Erinnerung an ein verlebtes Leben (Zimmermann. Ungedr. Briefe von und an Herb. p. 105. Flügel, Spek. Theol., p. 318. f.) Halten wir darum in Ehren das wirkliche, strenge und unbestochene, interesselose und freie, exakt-philosophische

[1]) Vgl. Flügel, Spekul. Theol. p. 1 f., 45 f., 125 f., 368 f. Schoel, Jarb. des Vereins f. wissensch. Pädagog. XV, 1 f., 10 f., 38 f., 45 f.

[2]) Vgl. die vorzüglichen Abhandlungen von H. Schultz, Das katholische und das evangelische Lebensideal, 1881, S. 15 f., 22 f., 25. J. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritschls, 1883, S. 3 f., 7., 10 f., 52 f., 55 f. B. Stade, Über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands, 1883. 2. A. S. 9 f., 23 f., 28 f., 40 f., 42 f., 45 f.

[3]) Vgl. Stade, A. u. O. S. 43 f.

[4]) Vgl. Schoel, A. a. O. S. 17 f., 34 f., 43 f.

Denken, denn auch die philosophische Bildung ist ein κτῆμα ἐς ἀεί. Liefern wir ferner unsern kleinen Beitrag zu Beantwortung der grossen religiösen Frage der Gegenwart, vor Allem dadurch, dass wir die scharfen, schneidigen Waffen, welche uns der exakt-philosophische Realismus, die realistische Skepsis und Kritik an die Hand giebt, in vollem Masse gegen diejenigen anwenden, welche die exakte Philosophie nicht kennen und ehren wollen, wie es sich gebürt.[1]) Beherzigen wir endlich recht und vergessen wir nie, auch in Bezug auf die Kunst des exakt-philosophischen Denkens, das zwar harte, aber den Nagel auf den Kopf treffende Wort: „Ars non habet osorem, nisi ignorantem (I. 596)!"[2]).

St. Gallen, am 17. Dezember 1883.

Albert Schoel, Dr. philos.,
Prof. a. d. Kantonsschule in St. Gallen.

[1]) Vgl. vor Allem folgende ausgezeichnete Werke, die man zwar in gewissen Kreisen mit allen möglichen Mitteln tot zu schweigen versucht hat, aber, wie es nicht anders sein konnte, vergebens; denn die Warheit bricht sich zu ihrer Zeit doch Ban, mag sie auch, wenn sie gefunden und zuerst ausgesprochen wird, noch so sehr unterdrückt werden: Drobisch, Grundlehren der Religionsphilosophie, 1840. — A. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen, spekulativen Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet, 1851. Die theologisirende Rechts- und Statslehre. Eine historisch-kritische und thetische Untersuchung über die Prinzipien der Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden philosophischen Disciplinen, 1861. — O. Flügel, Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet, 1865. Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. 1869. Die spekulative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet, 1881.

[2]) Die Werke Herbarts sind citirt nach der Ausgabe von Hartenstein, Lpzg. 1850 f. Ausserdem sind angefürt: Herbartische Reliquien, ed. Ziller, Lpzg. 1871. Ungedruckte Briefe von und an Herbart, ed. Zimmermann, Wien 1877.

Einleitung.

§ 1.

Nachdem Herbart's Religionsphilosophie[1], als der Inbegriff der philosophischen Lehren Herbart's über die Religion, seit einigen Dezennien, besonders seit dem Erscheinen des Buches „die Justemilieu's" in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, von Günther, Wien 1838" (cf. Drobisch, Grundlehren d. Religionsph. Vorrede), von den verschiedensten Männern die verschiedenartigste Behandlung erfaren und, wie es scheint, beinahe die ganze Skala der logisch möglichen Beurteilung, vom Deismus bis zum Atheismus herab, durchlaufen hat[2], könnte es fast scheinen, als sollte sie ganz auf den Aussterbeétat gesetzt werden, und als verlone es sich kaum noch der Mühe, sich mit ihr, wie mit dem Systeme überhaupt, anders als rein historisch weiter zu beschäftigen[3]. Allein bei genauerem Zusehen ergiebt sich, dass Herbart's Ansichten auch in Bezug auf die Religion schon eine stattliche Reihe scharfsinniger Anhänger und Freunde, Verteidiger und Fortbildner gefunden haben —, Männer wie Allihn, Ballauff, Cornelius, Drobisch, Flügel, Hendewerk, Katzer, Taute, Thilo, Wehrenpfennig[4], Ziller und Andere. Und nach Analogie der Geschichte, wonach das Gute meist spät erkannt und anerkannt wird, ist gegründete Aussicht vorhanden, dass dieselben immer

---

[1]) Der Verfasser dieser Darstellung der philosophischen Lehre Herbart's von der Religion gestattet sich an dieser Stelle, Diejenigen, besonders diejenigen Studirenden der Philosophie und Religionswissenschaft, welche sich für die Philosophie als streng-exakte, objektive Begriffswissenschaft — nicht als schwindelhaft-phantastische, subjektivistisch-elektizistische Begriffsdichtung — wirklich interessiren, und noch nicht durch unbegründete, sei es günstige, sei es ungünstige, Vorurteile für oder wider Herbart eingenommen sind, in ihrem eigenen Interesse dringend zu bitten, vor und während der etwa beabsichtigten, genaueren Durchnahme dieser Arbeit folgende ausserordentlich klare, gediegene und instruktive Schriften zu Gegenständen eines unparteiischen, exakten Studiums zu machen: Drobisch, Über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart. Lpzg. 1876. Thilo, Joh. Friedr. Herbart's Verdienste um die Philosophie. Oldenburg 1875. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch-kritisch dargestellt Köthen 1876. Just, Die Fortbildung der kantischen Ethik durch Herbart. Eisenach 1876.

[2]) Vgl. Schoel, Zur Kritik der Herbartischen Religionsphilosophie, Leipzig 1883. Jarbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, XV, 1—49.

[3]) Strackerjan, Progr. d. Realschule zu Oldenburg, 1875. p. 3f., 27f. A. a. O. 1881, p. 13., 21f., 23f.

[4]) Deutsche Zs. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1857, p. 139f

mehr, zunächst von Seiten der wissenschaftlichen Pädagogen[1]), Anerkennung, Vertretung und Verbreitung finden werden. Unter solchen Umständen dürfte es nicht unzeitgemäss sein, die Grundzüge der Religionsphilosophie Herbart's von Neuem einer Darstellung und Kritik[2]) zu unterwerfen, und zwar einer etwas ausfürlicheren, als man sie in den meisten Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie, oder auch in besonderen Abhandlungen, findet. Die zwar nicht ausfürlichste, aber objektivste und klarste, kurz die beste bisherige Darstellung und Kritik der Gedanken Herbart's über die Religion wurde unstreitig geliefert von Thilo (Kurze pragmat. Gesch. d. neueren Philos.), wärend die Darstellungen von Schwarze (D. Stellung d. Religionsphil. in H's. System. Halle 1880.), Holtzmann (Der Religionsbegriff der Schule Herbart's. Zts. f. wissenschaftl. Theol. 1882, XXV, 66 f.), Pünjer (Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation, II, 359 f.), und Pfleiderer (Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 2. A. I. 539 f.) zwar im Einzelnen mehr oder weniger Richtiges und Anerkennenswertes enthalten, im Ganzen aber den aus dem metaphysischen Realismus und ethischen Idealismus Herbart's sich ergebenden Resultaten nicht gerecht geworden sind. Dieser Umstand lässt sich zum Teil aus den abweichenden Standpunkten der Verfasser, z. B. Pfleiderer's, zum Teil auch daraus erklären, dass das richtige Verständnis und die sachgemässe Beurteilung dieser, grössten Teils völlig neuen und jedenfalls durchaus eigenartigen, dem modernen Monismus in jeder Beziehung radikal widersprechenden, Gedanken keineswegs leicht ist, sondern ein unausgesetztes Studium und scharfes Nachdenken erfordert, welches nicht zu einem voreiligen Abschlusse der begonnenen Gedankenreihen hindrängt (Drobisch, Üb. die Fortbildung d. Phil. durch H. p. 35 f. Hendewerk, Herb. u. d. Bibel. Vorwort. Freund. Jarb. d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik. XIV, 276 f.)

Das beabsichtigte Unternehmen ist also relativ schwierig, was auch schon aus den vielen verfehlten Entwicklungen und Beurteilungen der in Rede stehenden Gedankenreihen ersichtlich wird. Wegen dieser Schwierigkeit nun, die noch dadurch vergrössert wird, dass Herbart in Bezug

[1]) Allen denjenigen, welche die Pädagogik als Wissenschaft, die wissenschaftliche Pädagogik κατ' ἐξοχήν, kennen und wertschätzen lernen wollen, seien auch an dieser Stelle, und zwar im Interesse der exakten Religionsphilosophie, folgende Werke dringend empfohlen: Kern, Grundriss der Pädagogik. Berlin, Weidmann. Fröhlich, Die wissenschaftliche Pädagogik in ihren Grundlehren gemeinverständlich dargestellt und durch Beispiele erläutert. Wien und Leipzig, Pichler. — Frick, In wieweit sind die Herbart-Ziller-Stoy'schen didaktischen Grundsätze für den Unterricht an den höheren Schulen zu verwerten? Berlin, Weidmann. — Rein, Herbart's Regirung, Unterricht und Zucht. 3. Aufl. Wien und Leipzig. Pichler. — Ufer, Vorschule der Pädagogik Herbart's. Dresden. Bleyl und Kaemmerer. 2. Aufl. — Ziller, Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. Und Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik.

[2]) Die Kritik wird sich finden in einer andern Arbeit des Verfassers, welche später unter folgendem Titel erscheinen soll: „Grundriss der kritisch-realistischen, exakten Religionsphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionsphilosophie Herbart's bearbeitet. Zugleich ein Versuch einer philosophischen Einleitung in die positive Religionswissenschaft, von Albert Schoel, Dr. philos.

auf Religionsphilosophie leider nichts Abgeschlossenes und Zusammenhängendes hinterlassen, sondern nur aggregatförmige Bruchstücke an verschiedenen Stellen seiner Werke, besonders in seiner kurzen Encyklopädie der Philosophie, niedergelegt hat, — Bruchstücke freilich, welche im Allgemeinen sehr reichhaltig sind und auch ziemlich klare Andeutungen für die Form der Bearbeitung an die Hand geben[1]), — versteht es sich von selbst, dass die nachfolgende Arbeit nur den bescheidenen Anspruch eines Versuches macht. — Weil die religions-philosophischen Gedanken Herbart's nicht in systematischer Form vorliegen, sondern häufig in den mannigfaltigsten Wiederholungen, als Themata mit Variationen, sich vorfinden, so bittet der Verfasser den Leser um gütige Entschuldigung dafür, dass die Wiederholungen Herbart's sich in seiner Arbeit reflektiren. Aber wenn die Bearbeitungen der Grundthemata als richtig erfunden werden sollten, so wird man vielleicht auch hier einerseits das Wort des alten Fabeldichters Phaedrus: „Varietas delectat", als unter gewissen Umständen richtig gelten lassen, andererseits die Warheit jenes berühmten Bacon'schen Satzes anerkennen: „Leviores gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere!"

Wenn nun auch die Darstellung der einzelnen Gesichtspunkte, welche bei Herbart's philosophischer Lehre von der Religion in's Auge zu fassen sind, ziemlich ausfürlich ausgefallen ist, so fürchtet der Verfasser doch keineswegs den Einwurf, den vielleicht Manche erheben werden, sein Buch sei entschieden zu weit angelegt, besonders da er für einen Philosophen eintrete, dessen Bedeutung, ausser auf pädagogischem Gebiete, angeblich völlig im Niedergange begriffen ist! Gegenüber der Meinung, grade die Religionslehre falle bei Herbart am dürftigsten aus, und müsse es, da er die Unerkennbarkeit Gottes behaupte, wird die ausfürliche Darstellung den Beweis des Gegenteils liefern, und dadurch zur Anbanung derjenigen Überzeugung beitragen, nach welcher auch das religionsphilosophische Resultat des exakten Realismus Herbart's mit Fug und Recht als κτῆμα ἐς ἀεί zu bezeichnen ist.

I.

Erstes Kapitel.

Möglichkeit der Religion.

§ 2.

Dass die Religion überhaupt möglich ist, folgt aus dem tatsächlichen Vorhandensein derselben; dass sie aber in einem bestimmten, philosophischen Systeme möglich ist, ist keineswegs selbstverständlich. Nach Herbart ist die Religion mit allem metaphysischen Idealismus unverträglich, weil dieser, als eine Spezies des Monismus, nur Ein Seiendes kennt, dessen Determination, Accidenz, Modus oder Individuation jedes erscheinende Ding ist.

[1]) Schwarze, p. 3 f. Lotze, Gesch. d. deutschen Phil. seit Kant, p. 98 f.

Da nun aber die Religion wesentlich als ein sittliches Verhältnis von Person zu Person gedacht werden muss[1]), so verschwindet sie offenbar da, wo Gott von der Welt, und folglich auch von den einzelnen Menschen, dem Sein nach nicht unterschieden wird (Thilo, Theologisirende Rechts- und Statslehre, pag. 99 f.). Soll also Religion überhaupt möglich sein, als ein nicht blos subjektives, sondern objektives Verhältnis, so kann sich diese Möglichkeit nur bei einem realistischen Systeme ergeben, nach welchem Gott, wenn er überhaupt objektiv existirt, jedenfalls nicht im metaphysischen Sinne der Welt immanent ist, so dass das weltliche Dasein und Geschehen mit dem Sein und Geschehen in Gott identisch wäre, oder dem allein realen Gotte inhärirte. Für diese Möglichkeit der Religion zeugt nun auch Herbart's eigenes Beispiel, sofern er eine entschieden religiöse Gesinnung besass und betätigte, und in Bezug auf seine praktische Philosophie schon im Jare 1803, als er sie zum ersten Male in Göttingen las, die Hoffnung hegte, man werde bei gehöriger Prüfung finden, dass sie pünktlich mit den wesentlichen Religionslehren, mit den erhabenen Aussprüchen der Bibel, zusammenstimme; und wer es fände, so dachte er, der würde sich gedrungen finden, es so laut als möglich zu verkündigen (Ziller, H. R. p. 213)[2]). Aber die Religion ist nicht nur abstrakt möglich, sondern auch konkret wirklich. Und zwar wird die abstrakte Möglichkeit nicht nur sporadisch, hier und da, sondern fast epidemisch, allgemein, zur Wirklichkeit, in Folge des nicht abzuleugnenden Umstandes, dass alle Menschen der Götter, der Religion, bedürfen.

II.

Zweites Kapitel.

Bedürfnis der Religion.

§ 3.

Es ist, nach Herbart, weder gründlich noch fromm, wenn die Philosophie den höchsten Gegenstand des Glaubens zu ihren Elementarbegriffen herabzieht (VIII, 196); denn die Gründlichkeit erfordert, dass man von dem ausgehe, dessen Erkenntnis Allen leicht und in gleicher Weise möglich ist; nicht aber von dem, worüber kaum zwei Menschen ganz einstimmig denken, und worüber Jeder die abweichenden Meinungen der Andern ertragen soll. Und die Frömmigkeit verbietet, den Begriff Gottes, des höchsten realen Wesens, zu welchem die Philosophie sich nur allmälich erheben kann, nach Art der gegebenen Erfarungs- oder Elementarbegriffe zu zergliedern, weil diese Zergliederung mit der der Frömmigkeit gebürenden Achtung keine Änlichkeit hat. Ausserdem lässt sich vom Realen erst reden, wenn die Metaphysik ihre Schuldigkeit getan und ihre Zustimmung gegeben hat.

---

[1]) Flügel, Der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung, p. 82.

[2]) Hendewerk, Principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia. 1839. Herbart u. die Bibel. 1858. Der Idealism. d. Christent. 1862.

Darum kann es nicht die erste Aufgabe des Denkers sein, nach dem in der höchsten Höhe Verborgenen zu greifen[1]), weil dadurch leicht auch diejenigen Untersuchungen verdorben würden, wozu der irdische Wonplatz uns die Data liefert, und uns dringend einladet (I, 4. Thilo, Rl. p. 289). Die richtige Methode verlangt vielmehr, dass man vom Gegebenen, von der religiösen Gesinnung ausgehe, welche die Willigkeit des Glaubens, die teleologische Naturbetrachtung und die ethischen Ideen in sich vereinigt (VIII, 196). Die Willigkeit des Glaubens aber fürt zurück auf das religiöse Bedürfnis, dessen Analyse und Darstellung den Ausgangspunkt und die Basis der Herbart'schen Religionsphilosophie bildet.

Die Religionsphilosophie Herbart's bildet den vierten Teil seiner Metaphysik überhaupt (IV, 528, dagegen Drobisch, Grundlehren der Religionsphil. p. 251 f.), den dritten Teil der angewandten Metaphysik (cf. Richter, Herb. Allgem. Pädagogik, Einl. p. 57, 62); sie beruht ferner auf demjenigen philosophischen Standpunkte, welchen Herbart bereits am 22. und 23. Oct. 1802 in Göttingen als ein im Wesentlichen fertiger Denker mit grosser Klarheit und Schärfe vertrat, und welchen er seitdem in seinem ganzen Leben und Denken fast unverändert behauptete (cf. Hartenstein, H. W. XII, Vorw. p. 11, Zimmermann, Perioden in H's. philos. Geistesgang, p. 49 f. Gegen Capesius, Die Hauptmomente in d. Entwicklungsgesch. d. Herbart. Metaphysik, p. 35 f.). In Folge dessen ist sie teils auf realistischen, metaphysisch-psychologischen, teils auf idealistischen, ästhetisch-praktischen Elementen auferbaut, und wird zunächst dadurch charakterisirt, dass sie aus einer Verbindung metaphysischer und psychologischer, also theoretischer, sowie religiös- und ethisch-praktischer, also ästhetischer, Elemente besteht.

I.

Subjektives Bedürfnis bei den Einzelnen.

Was nun das Bedürfnis der Religion anbelangt, so lässt sich darüber folgendes bemerken:

§ 4.

Es gibt zunächst ein **subjektives Bedürfnis nach Religion bei den einzelnen Menschen,** welches[1]) als allgemeines in der Erfarung vorgefunden wird. Dass auch in unseren Tagen, selbst in den Kreisen allgemeinster und höchster Bildung, auf die Stimme eines religiös warhaft Begeisterten hin das religiöse Gefül in allen Gemütern erklingt; dass sich die Menschen aller Klassen immer wieder, trotz aller retardirenden Momente, wie durch einen unwiderstehlichen Zauber, der Religion und der religiösen Gemeinschaft zuwenden, möchte weniger wunderbar scheinen, wenn den von dem religiösen Geiste wirklich Durchdrungenen immer und überall etwas süss Betäubendes, künstlich Geschraubtes, priesterlich Schreckendes, mit solchen Rednern gemein wäre, von denen die Menge mehr hingerissen und

---

[1]) Hollenberg, bei Herzog, Prot. Real-Encykl. 1. A. XIX, 634 f.

geblendet, als erhoben und erleuchtet wird. Aber die Erfarung des täglichen Lebens, die Geschichte der religiösen Genossenschaften, der Mission in der Heimat und in der Ferne, lehrt es deutlich, dass man one Spur von phantastischem oder mystischem Wortkram, und ebenso fern von polemischem Eifer, unmittelbar das Religionsbedürfnis treffen kann, weil es nicht willkürlich bei einzelnen Menschen auftritt, sondern eine allgemeinmenschliche, psychische Erscheinung ist.[1] Allein aus dieser Tatsache lässt es sich erklären, dass man zur sichersten und entschiedensten Wirkung ausreicht mit den einfachen Hülfsmitteln, welche die protestantische Kirche, eine gebildete Sprache, eine lautere Begeisterung ungesucht darbietet; und auch Trost lässt sich aus dieser Tatsache schöpfen, für den nämlich, der, ergeben der neuesten, katholisirenden Meinung, den einfachen, protestantischen Kultus an Mitteln zur Erbauung wer weiss wie arm glaubte (I, 4)! —

Dass das allgemeinmenschliche Religionsbedürfnis in jedem nur etwas zartfülenden, und nicht ganz roh aufgewachsenen Menschen die religiöse Gesinnung (I, 247) erzeugt, ist eine Tatsache der innern und äussern Erfarung. Diese religiöse Gesinnung ist einem solchen, edleren Menschen höchst natürlich, verlässt ihn niemals im Leben, bleibt ihm vielmehr stets teuer und wert. In den verschiedenen Systemen nimmt sie eine verschiedene Form an und durchkreuzt oft die vorhandenen Gedankengänge, woraus sich erkennen lässt, dass in dem einzelnen Menschen, wie in dem Menschengeschlechte, die Religion älter ist, als die Philosophie.

Alle Menschen, so sagt der Vater der Dichter, alle Menschen bedürfen der Götter.[2] Das ist darum noch heute war, und in einem höheren Sinne war, als der alte Vater es dachte. Denn nachdem wir gelernt haben, die Mitwirkung der Umstände zu unseren Zwecken als einen Erfolg der Natur anzusehn, den wir nur zum Teil, durch Klugheit, Vorsicht, Kunst, in unserer Gewalt haben, welchen aber durch Opfer und Bitten von der Wunderkraft der göttlichen Willkür erflehen zu wollen, wie in sehr vielen, wenn nicht in allen Fällen dem Aberglauben überlassen müssen: verwandelt sich die Religion aus einem Bedürfnisse des Lebens in ein Bedürfnis des Herzens, welches allen Wünschen zu leben und zu erleben, so weit vorangeht, dass, one seine Erfüllung, jene Wünsche uns geringfügig und geschmacklos werden würden. Denn — wollen wir arbeiten, um zu geniessen? Geniessen, um das Sterben der Genüsse wie einen lebendigen Tod zu erleben? Oder soll uns die Neugierde das Auge offen erhalten, bis wir die Weisheit, es geschehe nichts Neues unter der Sonne, mit Augen gesehen haben? Und wollen wir haften mit fester Gewönung an dem Vergänglichen, um eine ewige Sehnsucht nach dem Entflohenen in die Zukunft hinüberzunehmen? Oder soll der Ehrgeiz

[1]) Das religiöse Bedürfnis als solches wird darum auch am ersten getroffen, wenn der religiöse Kultus möglichst einfach ist, denn Shakespeare sagt mit Recht:

„Götzendiener nur
Machen den Dienst erhabner als den Gott“.

Aber freilich, die Einfachheit des Gottesdienstes schliesst die Erfüllung der ästhetischen Anforderungen nicht aus, sondern ein.

[2]) Happel, Die Anlage d. Menschen z. Religion p. 1 f. Odyssee, III, 45. Cicero, De nat. deor. lib. I. cap. 17.

uns das ewig Künftige, einen Ruhm, der uns genüge, vorspiegeln und uns an die Meinung der Toren fesseln? —

Nicht in dem Irdischen, Zeitlichen, Vergänglichen, sondern nur in dem Überirdischen und Überweltlichen, Ewigen, Göttlichen, findet das geheimnisvolle Suchen und Sehnen des menschlichen Herzens, das Bedürfnis nach Religion, ware und dauernde Befriedigung. Nicht das vorübergehend Gefallende und flüchtig Reizende, sondern das ewig Schöne, das ewig Gefallende und Genügende sucht der Blick des Edlen. Aber nicht sowol in sich, — wiewol er keinen Flecken mit sich tragen mag, — als in dem Ganzen. Nicht sowol in dieser oder jener Periode der Zeit, wiewol er die Zeit gern zum Arbeiten und zum Verbessern benutzt, als in der bleibenden, teleologischen Anordnung, welche dem Laufe des Zeitlichen zu Grunde liegt. Hier den Finger Gottes zu erkennen, ist ihm so viel, als dem unendlich erhabenen Freunde begegnen.

Dieses Freundes nicht bedürfen, hiesse, einer Einsamkeit vertraut sein, wie sie der Egoismus mitten in die Gesellschaft einfürt, um die Wonungen der Menschen zur Wüste zu machen.[1])

Aber freilich, den Freund bildet sich Jeder nach seinem Gemüte, nach der Beschaffenheit seiner ethischen Gesinnung und seines religiösen Bedürfnisses. Die Religion des Menschen ist, wie er selbst.[2])

Die da schauen, dichten, denken, schwärmen, fülen wollen: Jeder verehrt Gott auf seine eigene Weise. Die Sitten der Zeit und des Landes zeigen sich am meisten in Tempeln, Kirchen, Moscheen. Der Stempel der Zeit prägt sich am kenntlichsten aus in den Bildern des Ewigen. Ebendadurch werden die Beobachter der Zeiten über alle Bilder hinausgetrieben; sie befragen die Schulen der Philosophen und vernehmen auch hier nicht einerlei Antwort.

Möchten sie daher, statt ihren Blick lange in der weiten Ferne schweifen zu lassen, nur in das volle Menschenleben hineingreifen, möchten sie die Natur und vor Allem ihr eigenes Herz befragen![3]) Von daher

[1]) Dem gegenüber denke man an das schöne Wort: „Der Menschen Verlegenheiten sind Gottes Gelegenheiten.“

[2]) Vergl. Goethe's Wort:

„Wie der Mensch, so ist sein Gott:
Drum ward auch Gott so oft zum Spott.“

Dieses richtige, scheinbar durchaus unverfängliche Wort wirft freilich nicht grade ein besonders günstiges Licht auf den Intellekt, das Gemüt und die ethische Gesinnung vieler Anhänger eines geistlosen, unethischen, religiösen Orthodoxismus, eines phantastischen Idealismus, rohen Materialismus und blasirten Pessimismus. Für die Anhänger des rein ethischen Theismus dagegen kann dasselbe in keiner Weise kompromittirend sein.

[3]) Wenn der Mensch sein eignes Herz in möglichst vollständiger Klarheit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst befragt, so wird er ausnahmslos die Regel bestätigt finden, dass nur der ethisch-teleologische Theismus die tiefsten und erhabensten, heiligsten und am wenigsten abweisbaren Bedürfnisse der Seele zu befriedigen im Stande ist. — Geht dagegen der Mensch, und zwar in unseren Tagen der moderne Mensch, mit all seiner inneren Unruhe und Zerfarenheit, mit all seiner unklarem, unverstandenen Sehnsucht nach Ruhe und Seelenglück, nach warem, haltbarem, innerem Frieden auf die breiten und bequemen, sonnigen und wenigstens scheinbar zum Ziele fürenden Strassen der Monisten und Idealisten, begiebt er sich auf die schiefe Ebene des in vielen Kreisen der Modernen so beliebten Pantheismus, so wird er nicht selten über lang oder kurz in noch grössere

kommt auch der Schule, was sie etwa weiss. Und wenn es der Schule schwer wird, für das Höchste einen festen Blick zu gewinnen, so muss es demjenigen noch schwerer werden, der auch nicht das Erste beachtete, wovon die Schule ausgeht (IV, 611 f.)

Die Philosophie, wenn sie rechter Art ist, nimmt gern den religiösen Glauben, den sie vorfindet, in sich auf, obgleich sie ihn nicht erzeugt hatte. Auch ist zu beachten, dass sich, in Ansehung dieses Glaubens kein Denker eine völlige Unbefangenheit zurückgeben kann, nachdem er von Jugend auf das religiöse Bedürfnis empfunden hat.

In der Philosophie erzeugt sich eigentlich an jedem Punkte, wo ästhetische Urteile mit theoretischen Kenntnissen verbunden werden, eine praktische Wissenschaft. Aber bei Gegenständen, bei denen man nicht handeln kann, bleibt es bei einer Ansicht, einem innern, geistigen Tun, wodurch Nichts ausser uns geschieht, sondern nur wir selbst verändert werden.

Man kennt nun längst die Bedürfnisse des Menschen, welche den Wert des religiösen Glaubens bestimmen. Der Mensch muss von Herzen, mit voller Aufrichtigkeit, one alle Hintergedanken — welche, wie z. B. die monistischen, jedes Gebet als inkonsequent, wirkungslos und abgeschmackt, die Hinwendung des persönlichen Individuums zu dem allgemeinen „Actus purus“ als puren Nonsens erscheinen lassen —, zu Gott beten können; oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden. Von diesem Punkte, der Möglichkeit der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch das Gebet und die Ruhe in Gott aus, giebt es eine philosophische Kritik verschiedener, religiöser und irreligiöser Systeme.

Die, welche in Gott eine blosse Naturnotwendigkeit finden, befriedigen das Bedürfnis nach Religion gar nicht[1]). Wenn aber Gott als Ruhepunkt des Glaubens richtig gedacht wird, so setzt dies seine Einheit, Persönlichkeit und Allmacht voraus.

---

innere Zerrissenheit hineingeraten. Trotz aller Anerkennung des religiösen Interesses und des ernsten Ringens nach Warheit bei einzelnen Vertretern jener Richtung behaupten wir, dass der Mensch in jener Richtung zu der zunächst jedenfalls ungemein pessimistischen Einsicht gelangen muss, „quam prope accedere possit pantheismus ad religionem, ad christianismum — sine religione, sine christianismo,“ d. h. zu der Einsicht, dass der Pantheismus als solcher prinzipiell irreligiös oder religionslos ist, folglich das Bedürfnis nach Religion nur scheinbar und vorübergehend, niemals aber warhaft und dauernd befriedigen kann. Einen schlagenden Beweis für das Gesagte findet man bei der nicht durch günstige Vorurteile beeinflussten und verdorbenen Darstellung der Grundgedanken der Theologie Schleiermacher's. cf. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. modernen spekul. Theol. 50f. 77f. Flügel, D. Wunder, S. 145f. 149. Taute, Religionsphilos. II, 39f. Drobisch, Grundl. d. Rel. S. 82f. 85. Ritschl, Schleiermacher's Reden üb. d. Rel. S. 31f. 59f. 91f. Bender, Schleiermacher's Theologie, S. 62f. 70. 85f. 168f. 181f. 384f.

[1]) Das religiöse Bedürfnis treibt dazu an, zu Gott zu beten. Aber wie kann man beten zu einem Ungeheuer von Gott, der, wie der gewesene Hegelianer Strauss als Materialist behauptete, nichts weiter ist als das Universum? Wie kann man ferner auf dem Straussischen Standpunkte, wenn man nur einigermassen konsequent logisch denkt, Phantast genug sein, um von einem Angelegtsein der Welt auf die höchste Vernunft zu reden; um die erbarmungslose Maschine des Universums als Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen zu ergeben hätten, zu preisen? Wie kann man dem Universum, einem philosophischen Abstractum, als dem angeblich alleinen Urquell alles Lebens, alles Guten und aller Vernunft, sich im Gebete vertrauensvoll

Umsonst würde man versuchen, diese Punkte dauernd anzufechten und den der Religion bedürfenden Menschen zu entreissen (IV, 619). Dies hat auch Kant klar eingesehen, weshalb er auf der Grundlage der praktischen Vernunft, zur Befriedigung des allgemeinen Religionsbedürfnisses, die Existenz eines persönlichen Gottes postulirte. Aus seiner Menschenkenntnis ging für ihn mitten in den metaphysischen Betrachtungen der grosse Gewinn hervor, dass er dieselben in Ansehung ihres Wertes für die menschliche Gesellschaft nicht überschätzte. Er wusste, dass der allgemein vorhandene und notwendige religiöse Glaube nicht von denjenigen metaphysischen Begriffen und Sätzen getragen, und auch nicht merklich gefärdet werden kann, wodurch die Schulen sich das Ansehen geben, denselben zu stützen oder zu verbessern. Was wir heutiges Tages fortwärend erleben, — nämlich dass Theologen und Prediger, die in Ansehung ihrer philosophischen Meinungen von einander weit abweichen, doch in gleichem Masse zur Erbauung ihrer Zuhörer lehren und wirken können, — das ergiebt sich als ganz natürlich aus der Lehre Kant's, nach welcher die Philosophie keinen andern Einfluss auf die Theologie verlangt, als nur dieselbe von der moralischen Seite zu beobachten und im Notfalle zu reinigen. Wie gross auch die Verschiedenheit religiöser Ansichten sein und wie lebhaft sie sich manchmal äussern mag: die Grundlage wird immer das moralische Bedürfnis der Religion bleiben, welches allen fernern Lehren und Meinungen den Boden bereitet. Der moralische Mensch setzt mit Kant voraus, dass in der Welt das Gute die Oberhand habe. Und soweit nicht irgend ein, dem Idealismus verwandter, Irrtum es verhindert, geht jene Voraussetzung sogleich über in Dankbarkeit für den Schöpfer unseres vernünftigen Daseins, wenn auch nicht sogleich eine Meinung über den Ursprung der Kalkerde, Phosphorsäure, und anderer Bestandteile des Leibes damit verbunden ist; am wenigsten aber in Hinsicht derselben an irgend eine Art von Metamorphose der Gottheit gedacht wird, die leicht an Transsubstantiation erinnern möchte, obgleich sie den Spinozistischen Ansichten näher verwandt ist. Das echt religiöse Bedürfnis zu befriedigen und die Dinge des Glaubens den unnützen Streitigkeiten zu entziehen, war one Zweifel eine Hauptabsicht Kant's (III, 132 f.). Statt also über Dinge zu grübeln, über welche man, auf dem menschlichen Standpunkte wenigstens, ein wirkliches Wissen niemals erreichen kann

---

zuwenden, überhaupt religiöse Verehrung widmen? Wie kann man endlich von einer Bildungskraft der Natur reden, welche, nachdem sie den Menschen hervorgebracht und nicht weiter über sich habe gehen können, habe in sich gehen wollen, um zu einer Art von Bewusstsein zu gelangen? cf. Strauss, Ges. Schr. ed. Zeller, D. alte u. d. neue Glaube, VI, 94. 95. 161f. — Bildungskraft des Universums, und sogar in sich gehende: Angelegtsein der Welt auf die höchste Vernunft, one ein Wesen, welches anlegen konnte, — das sind blendende Worte, weiter nichts als Worte, die vorzüglich passen in die atom.-mechan. Naturbetrachtg. Liebendes Vertrauen, Beten (Strauss, D. christl. Glaubenslehre, II, 384f. 389f. Ges. Schr. ed. Zeller, VI, 72f. 90f.), religiöse Verehrung gegenüber dem Universum, gegenüber der Gesamtheit der sinnlos wirbelnden, rein stofflichen (!) Atome, deren wechselndes Zusammen das einzige ware Geschehen sein soll, — in der Tat, wärend sich hart im Raume die Sachen stossen, indem sie durch rein mechanische Stösse und Gegenstösse durcheinander gewirbelt werden, gilt von dem neugläubigen metaphysischen Begriffsdichter das Wort: Leicht bei einander wonen die einander widersprechendsten — Gedanken. Vgl. Ulrici, D. Philosoph Strauss, 1873. Flügel, D. Materialism. p. 51f. 60. 67f. Bergmann, Materialism. u. Monism. 1882. p. 20f.

und deren Behandlung als unfruchtbare Grübelei den Fortschritt des religiösen Lebens nicht fördert, sondern verhindert, sollte man vielmehr die psychischen Mängel in geeigneter Weise zu ergänzen streben. Wäre das in der Tat mehr der Fall, so würde man auch, wie Schleiermacher und wie jeder, psychologischen Takt und zartes Verständnis für die Erscheinungen und Bedürfnisse des Seelenlebens besitzende Religionslehrer, welcher Kopf und Herz auf dem rechten Flecke hat, in höherem Grade das täglich wiederkehrende, allgemeinste Religionsbedürfnis empfinden; dies nämlich, dass wir nur im Glauben die Ergänzung unseres höchst unvollständigen Wissens um die Folgen unserer bestgemeinten Handlungen besitzen (IX, 353). Diesen Glauben kann dem Menschen nur die echte Religion darbieten, nie und nimmer aber die Philosophie, und am allerwenigsten die theoretische, d. h. die Metaphysik, für welche man so oft parteiisch gewesen ist, indem man die Absicht hatte, ihr eine populäre Herrschaft zuzuwenden.[1])

Hegt man nämlich die Überzeugung, dass die Metaphysik nicht zu dem Schicksale verdammt ist, ewig zu schwanken, so möchte leicht die Meinung emporkommen, sie sei bestimmt, zu herrschen, wenn auch nur in den Schulen. Und doch verhält es sich nicht so; Metaphysik kann keine Ästhetik, folglich auch keine Moral und Rechtslehre erschaffen, und darum dieselben eben so wenig unter sich beugen. Religion aber schliesst sich zwar der gesamten Philosophie an; allein durch Alter, Ursprung, Würde, Allgemeinheit des Bedürfnisses, Macht der Kirche und des Stats, behauptet sie dennoch eine solche Selbstständigkeit, dass die Schule froh sein muss, nur neben ihr eine freie Bewegung für sich selbst zu behalten (II, 290).

Freilich gibt es, zum grossen Schaden der Religion, noch immer nicht wenige Männer, welche mit den Gewönungen der Idealisten die Ansprüche der Theosophen verbinden; fragt man aber nach ihren spekulativen Hülfsmitteln, so haben sie — keine; sondern statt deren dient ihnen eine mehr oder weniger verkehrte, empirische Psychologie. Wo ein so grosser Geist, wie Kant, sich beschränkte; wo ein feuriger Mann, wie Fichte, durch gewagte, aber doch neue Anstrengungen den Kreis der merkwürdigen Versuche erweiterte; wo der umfassende Geist Schelling's die ganze Natur durchmusterte: da ziehen sie erst alle metaphysischen Begriffe, ohne weitere Kritik, in das Ich hinein, an dessen kritische Beleuchtung sie eben so wenig denken wie ihre Vorgänger; und statt nun die wieder herausgeholten Begriffe, wenn ja das Hin- und Hertragen irgend einen Gewinn hätte bringen können, für's erste an der uns zugänglichen Naturkenntnis zu versuchen, um sich der Berichtigung durch die Erfarung darzubieten, steigen sie in grader Linie gen Himmel, wo sie freilich sicher sind, dass wir andern Sterblichen sie nicht erreichen können. Uns interessirt demnach lediglich die Bewegung, die sie machen, um sich in die Höhe zu heben; diese aber interessirt uns allerdings, und zwar darum, weil es noch Manche giebt, die es gern ebenso machen möchten, wie sie,

[1]) Diese Absicht ist der Erbfehler der Monisten, welche, wie neuerdings z. B. Strauss, Biedermann, Pfleiderer und von Hartmann, die monistische Metaphysik zu einer Art Allerweltszukunftsreligion erheben, die positive Religion dagegen zu einer Art von Volksmetaphysik herabsetzen wollen. cf. Flügel, Spek. Theol. p. 49f. 72f. 119f. Jahrb. d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, XII, 48f.

indem sie stolz und töricht genug sind, zu meinen, der natürliche, einfache, religiöse Glaube, dessen Jedermann bedarf, der sich in allen wolgesinnten Gemütern von selbst findet, den Natur und Schrift und Kirche unterstützen, dieser genüge ihnen nicht! (XII, 652). Bei diesen idealistisch-theosophischen Spekulationen werden jedem Denkenden unwillkürlich zwei kritische Fragen einfallen. Erstens: passen wirklich die dogmatischen Sätze zur Gesinnung der religiösen Demut, wie sie unter den Schicksalen des wechselnden Lebens dem sich schwach fülenden Menschen Bedürfnis ist? Zweitens: wenn sie passen, und mit der echten, längst im edlen Menschen vorhanden gewesenen, durch kein System erst zu erzeugenden, sondern nur deutlich auszusprechenden, höchstens etwas näher zu bestimmenden Religiosität richtig zusammentreffen, ist denn der spekulative Unterbau, welchen man dazu darbietet, so beschaffen, dass er wirklich etwas tragen, stützen, befestigen könne? Oder sinkt vielmehr diese Spekulation bei genauer Prüfung dergestalt in sich selbst zusammen, dass man, weit entfernt, ihr etwas Kostbares anzuvertrauen, sich vielmehr in Acht nehmen muss, sie mit höchst wichtigen Glaubenswarheiten in Verbindung zu bringen, damit sie dieselben nicht in die Gefaren, wogegen sie sich nicht schützen kann, mit hineinziehe? (XII, 654).

§ 5.

2) Das subjektive Bedürfnis der Religion ist bei den verschiedenen Menschen verschieden. — Wenn man mit den obigen Andeutungen vom Eingreifen der philosophischen Ansichten in die religiösen den Gedanken der tatsächlichen, grossen Verschiedenheit der Menschen unter einander verbindet, so leuchtet ein, dass sich das Religionsbedürfnis schon aus diesen Gründen sehr verschieden gestalten werde. In der Tat finden sich selten zwei Personen, die, wenn sie ihre Meinungen über Religion völlig austauschen, sich ganz in Übereinstimmung setzen können. Unter diesen Umständen möchte man es fast bedauern, dass gleichwol das Religionsbedürfnis in so hohem Grade gesellig ist. Jeder klagt gern laut, was sein Herz drückt; und wollte er davon schweigen, dennoch würde das, was ihm an Glück und innerer Ruhe fehlt, sich selten ganz verbergen lassen. Dazu kommt nun die offenbare, praktische Notwendigkeit, dass Prediger vorhanden sein müssen, welche für die verschiedenen Bedürfnisse der verschiedenartigen Menschen den ersehnten Trost, die erforderliche Zurechtweisung, die nötige Ermanung überall austeilen. Solche Männer müssen herangebildet, angestellt, unterhalten, vielfach unterstützt werden. Dazu ist ein grosser Verein nötig, oder mehrere Vereine, welche den verschiedenen Bedürfnissen Rechnung tragen. Es müssen also Verträge geschlossen werden, denn jede Vereinigung von Personen durch ihren Willen ist ein Vertrag; aber nicht beliebige Verträge, sondern unvermeidliche, welche das allgemeine und doch bei den Einzelnen verschiedene, praktische Bedürfnis herbeiführt. Es entstehen auf diese Weise Kirchen, indem die Menge sich in solche Gruppen sondert, deren jede es möglich findet, sich für einverstanden in den Hauptpunkten der Religion zu erklären. Diese Kirchen fordern, sofern sie anders von irgendwie verständigen Männern geleitet werden, von keinem ihrer Mitglieder, dass es sich ganz vollständig, und ganz laut, über alle seine Meinungen ausspreche; im Gegenteil, es liegt ihnen daran, dass die Äusserungen der Verschiedenheit, der Misshelligkeit, des Schwankens

und Zweifelns von Einzelnen, möglichst zurückgehalten werden, um Andre nicht irre zu machen, und dadurch den Beruf der Prediger und Religionslehrer zum Schaden der Religion selbst zu erschweren (II, 62. 63).

A.

Das allgemeine, aber bei den verschiedenen Menschen verschiedene, Religionsbedürfnis ist nun zunächst für die geistig Kranken und Zerrütteten.

§ 6.

Keine Lehre in der Welt, so lehrt auf Schritt und Tritt die Erfarung, ist im Stande, den Menschen vor Leiden, vor Übertretungen und vor innerem Verderben zu sichern. Darum liegt das Bedürfnis der Religion am Tage; der Mensch kann sich selbst nicht helfen; er braucht höhere Hülfe! (II, 57. IV, 611. f.) Kein Ideal der Tugend, so schön und erhaben es immer gezeichnet sein mag, richtet den gesunkenen Menschen empor; ihm muss sich eine neue Welt eröffnen, denn seine Welt ist ihm verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezalen; er muss wieder anfangen, denn er ist unfähig, fortzusetzen. (II. 58).

Wärend die Religion den geistig Gesunden stärkt, warnt, erheitert, heilt sie den geistig Kranken und Zerrütteten, oder sucht ihn wenigstens zu heilen. Ist denn dieses Heilen wirklich ihr Hauptgeschäft? So scheint es, nicht blos nach der Darstellung Herbart's, sondern auch nach dem überall sichtbaren Benehmen der Prediger, welche zu klagen pflegen, dass sie bei Menschen, die sich wol befinden, ihre Rede nicht so gut anbringen können, wie bei Kranken, Trauernden, Sterbenden; und denen es besonders darum zu tun ist, das Bekenntnis der Sünden hervorzuholen, welches nicht etwa vorzugsweise den im Leben vielfach Umhergeworfenen, sondern den still und schuldlos Dahinlebenden schwer abzugewinnen ist, und im letztern Falle wirklich zuweilen an die abgepressten Bekenntnisse der Gefolterten erinnert. So sehr sich nun Herbart aufgefordert finden konnte, an diesem Punkte das Benehmen der Mystiker und der pietistischen Eiferer seiner Zeit näher zu beleuchten, so lag das doch nicht in seinem rein philosophischen Plane. Aber glauben konnte er es leicht, dass wirklich die Hauptaufgabe der Prediger — auch derer, die nicht darauf ausgehn, sich wichtig zu machen, — im Heilen bestehe[1]); und Heilen setzt ja Krankheit voraus! (II, 65 f.). Aus dem Zustande der Krankheit erklärt sich auch der ernste Ton, in welchem die Religion zu reden gewont

[1]) Fricke, Metaphys. u. Dgmtk., p. 31 f. Die sogen. Dogmatik, das Centrum der bisherigen Theologie, sollte demnach mit dem Begriffe „Soteriologie d. h. Heilswissenschaft,“ dem Centrum der positiven Religionswissenschaft, vertauscht werden. Die religiöse Soteriologie, deren Forschungsobjekt das Heil, die Erlösung und Versönung, ist, entspricht also auf dem geistigen Gebiete der Medizin, der Heilswissenschaft auf dem Gebiete des physischen Lebens. — Wie der Begriff „Theologie“ für denjenigen der „positiven, systematischen Religionswissenschaft“ entschieden zu eng ist, weil er nur von Gott, dem einen Beziehungspunkte des religiösen Verhältnisses, nicht zugleich auch von dem religiösen Subjekte, dem Träger gewisser, psychischer Phänomene, handelt: so ist der Begriff „Dogmatik“ zu formalistisch und darum zu wenig charakteristisch für die wissenschaftliche Darstellung der religiösen Weltanschauung des Christentums. Eine Dogmatik, und derselben zufolge auch Dogmatizismus oder Dogmatismus, kann in den verschiedensten Wissenschaften, z. B. in der Philosophie, Medizin, Jurisprudenz, ausgebildet werden; darum ist der Begriff „Dogmatik,“ als entsprechend demjenigen der „Ethik,“ in der positiven Religionswissenschaft als zu allgemein und in keiner Weise spezifisch-religiös, konsequent abzuweisen.

ist. Und wo fände sie den Gesunden im strengen Sinne? Die Ärzte, die des Geistes sowol als die des Leibes, wissen, dass vollkommene Gesundheit ein Ideal ist, dem wir uns nur annähern (II, 60). Gesundheit ist ein idealer Zustand; dies Geständnis muss jedoch nicht nur vollständiger gemacht, sondern auch noch näher bestimmt werden. Hier genügt indessen die Bemerkung, dass sich an dem Ideale derjenigen geistigen Gesundheit selbst, wovon jetzt die Rede ist, nachweisen lässt, dass diese Gesundheit notwendig in Gefahr schwebe; woraus dann sofort folgt, dass es auch für sie gut sei, das Heilmittel stets in der Nähe zu haben (II, 66). —

Festzuhalten ist demnach, dass die geistige Gesundheit immer nur sehr relativ ist und dass die Religion zunächst als Heilmittel für einen krankhaften Zustand in Bereitschaft gehalten werden muss. Weil dieser krankhafte Zustand meistens nach Intensivität und Extension so bedeutend ist; weil er in so zalreichen Beschwerden und Krankheiten in die Erscheinung tritt, dass er als der gewönliche, empirische, die geistige Gesundheit dagegen, welche nicht selten bei der geringsten Hemmung der psychischen Zustände durch Eindrücke von Aussen verloren geht, als der ideale Zustand zu betrachten ist: — darum ist das Bedürfnis nach dem religiösen Heilmittel, obgleich nach den einzelnen Individuen verschieden, so häufig und so unabweisbar. Daraus ergiebt sich aber weiter, dass es als sehr günstige Fügung angesehen werden darf, wenn das Heilmittel nicht allzuweit ausserhalb des Bereiches des Kranken und Zerrütteten liegt. Dieser Umstand ist ein warer Segen, nicht nur für den Kranken selbst, sondern auch für dessen Umgebung und Familie, für den Stat und die Gesellschaft, denn die furchtbarste, aller Macht einer menschlichen Regirung überlegene Spannung würde entstehen, wenn die Gemüter one Trost, Zurechtweisung und Erhebung, der natürlichen, krankhaften Unruhe überlassen blieben (II, 64).

§ 7.

a. Die Religion bildet bei den Kranken zunächst die Ergänzung der Güterlehre.

Sie soll in erster Linie den Leidenden trösten (II, 57). Der Mensch sucht umher unter den verschiedenen, zeitlichen, endlichen Gütern; sie geben ihm da und dort eine Freude; aber sie sind nie so beisammen, dass er fände, was er sucht, nämlich dauerndes Glück. Man rät ihm, seine Empfindlichkeit zu mässigen, seine Ansprüche zu beschränken, seine Kräfte zu schonen, das Notwendige zu erwerben, es vorsichtig zu hüten; den Egoismus Andrer, der zum Teil unvermeidlich ist, nicht gegen sich zu reizen, vielmehr sich neben ihnen eine ruhige, aber feste Stellung in der Gesellschaft zu suchen; Erfarungen zu sammeln und fremde Erfarungen zu benutzen. Diese und andre Ratschläge hört der Jüngling vom Greise; sie helfen Etwas, aber sie bringen keine volle Zufriedenheit (II, 56). Diese Zufriedenheit wird erlangt nur in der Religion, sofern diese die Ergänzung der physischen Abhängigkeit und sittlichen Hülfsbedürftigkeit bil-

det. Religion entsteht aus dem Gefül der Abhängigkeit aller Menschen und der Natur von einem höheren, von dem höchsten Wesen; ist diese Demut, dieser Grundzug aller Frömmigkeit, nicht vorhanden, so wird metaphysisch sowol als moralisch vergeblich gelehrt und gepredigt werden. Die Gottesfurcht kommt aus der Angst und Gefar, besonders da, wo Verbrechen und Hülflosigkeit häufig sind, aber freilich nur bei den Alten und Eingeschreckten, nicht bei Kindern (XI. 462). Wird nun die Religion als die einzig zureichende, warhaft und dauernd wertvolle Ergänzung der Lehre von den Gütern erkannt und innerlich angeeignet, so erlangt sie mit der Zeit auch, und zwar meistens schon sehr bald, eine Festigkeit, die von andrer, höherer Art ist, als diejenige der Logik und Metaphysik und gemeinen, sinnlichen Erfarung. Es liegt dies klar am Tage, wenigstens für Jeden, welcher sich aufrichtig davon überzeugen will. Es ist eine Festigkeit des Glaubens, der mit dem moralischen Willen, ja mit der Bedürftigkeit des menschlichen Lebens zusammenhängt. Dieser Glaube ist da; er braucht nur nicht durch Anwendung unvernünftiger und unmoralischer Mittel gestört zu werden (II, 296)[1]).

Die Religion also ist die beseligende Trösterin im Unglück (IV, 329. VIII, 333); sie allein bietet dem trostbedürftigen Menschen den erhabenen Punkt, von welchem ware Tröstung ausgehen kann, und auch wirklich ausgeht; freilich nur dann, wenn die religiösen Vorstellungen, samt den mit ihnen verknüpften Gefülen und Strebungen, nicht theoretisch bleiben, sondern zum Herzen gelangen; wenn sie innerlich angeeignet werden. Das Entfernteste muss dem menschlichen Herzen nicht ein Entferntes, sondern ein völlig Gegenwärtiges sein. Hierin grade liegt der holde Zauber der Religion, der allerdings manchen trüben Kopf veranlasst, sie mit ungereimten Begriffen zu belasten, und sich am Ende gar einzubilden, der grösste Unsinn sei die grösste Frömmigkeit. (II, 62). Der herzerhebende Zauber der Religion kann nun nicht etwa durch die durchaus küle, kalt verständige Metaphysik ersetzt werden. Würde man daher den Versuch einer solchen Ersetzung machen, so machte man sich, indem man durchaus disparate, heterogene Dinge mit einander vertauschte, einer völlig unzulässigen μετάβασις εἰς ἄλλο γένος schuldig. Nach metaphysischen Grundsätzen kann man nicht einmal sein Hauswesen regiren; nicht seine gesellschaftlichen Pflichten erfüllen. Sondern man wird durch die Geschäfte des Lebens unterbrochen im Denken; und aus dem blos spekulativen Kreise wird man genötigt herauszutreten. Angelangt in der Sphäre des geselligen Daseins, befinden wir uns nun auf dem Boden des religiösen Glaubens, der uns tröstet, wenn wir leiden, uns ermant, wenn wir fehlen. In ihm sind wir aufgewachsen, und aus der Spekulation wie aus einem Traume

[1]) Mit der Bedürftigkeit des menschlichen Lebens hängt auch das Gebet auf das allerengste zusammen. Darum enthält das bekannte Sprüchwort eine grosse Warheit: „Not lehrt beten.“ Streng genommen müsste es freilich lauten: „Not treibt an zum Beten“; denn wie man beten soll und zu wem, das kann offenbar auch die Not des Lebens nicht lehren. Dies zeigt sich nicht nur bei manchen Philosophen, sondern auch bei ganzen Völkern, besonders bei den heidnischen, deren grösste Not eben darin besteht, dass sie nicht wissen, wie und zu wem sie beten sollen. Daraus folgt, dass ihnen die frohe Botschaft gebracht werden muss von dem allein Guten, von dem allmächtigen Vater, von dem Gotte der christlichen Religion, der ja Vater ist über Alles, was da Kinder heisst im Himmel und auf Erden. Gegen von Hartmann, D. Relig. des Geistes, p. 320.

erwachend kehren wir unvermeidlich zu ihm wieder. Er übt in uns die Gewalt der Erfarung; die Systeme, wo sie mit ihm in Konflikt geraten, beugen sich, oder sie ziehen sich zurück. Warum aber soll man darauf warten? Es ist besser, willig sich den Zurechtweisungen der von den Physikern so sehr bereicherten Erfarung zu überlassen, welche verständlicher sind, in Hinsicht der Punkte, bei welchen man zuerst gefehlt haben wird (IV, 617).

Die Religion ist also nach dem Vorhergehenden Ergänzung des Fehlenden, Unterstützung des Gebrechlichen, des Strauchelnden, des zum mindesten Sorglichen und Bekümmerten. Darum sagt man auf dem religiösen Gebiete nicht ganz mit Unrecht: Lasst den Trübsinn faren, wenn ihr die Religion wollt kennen lernen. Sie leistet noch mehr, als Hülfe, um Lasten besser tragen zu können; sie befreit euch von eurer Last. Sie erheitert unmittelbar! An den Feiertagen sollt ihr euch erholen, und dazu ist nicht nötig zu seufzen. Das Evangelium heisst in gutem Deutsch: freudige Botschaft. Die Bibel ist nicht blos aus Sprüchen und Sentenzen zusammengesetzt; sie erzält Geschichten, sie giebt anschauliche Bilder. Schauet hin; vergesst euch im Schauen; fragt nicht so ängstlich, wer ihr selber seid. Die Vorfaren haben nicht umsonst hohe Kirchen gebaut, und sie mit noch höhern Türmen geschmückt, und die schönsten Bilder darin angebracht. Eure Augen wollten sie öffnen. Nicht umsonst ertönt die mächtige Orgel, nicht umsonst schallen Glocken und Posaunen; nicht umsonst hat man zum Predigen den geübten Redner auserkoren. Eure Oren sollen sich öffnen, das heisst, eure stillen Betrachtungen sollen aufhören; ihr sollt nicht mehr grübeln. Nehmen sollt ihr, was man euch giebt. Hättet ihr, was ihr braucht, dann wäre es freilich nicht nötig, euch zu beschenken. Aber ihr bekennt eure Armut; darum schämt euch nicht, das Geschenk zu empfangen. Die Gnade wird euch geschenkt; ihr sollt sie und könnt sie nicht verdienen; nach euren Werken wird nicht gefragt, sondern nach der Bereitwilligkeit eures Glaubens. Nur den Stolz sollt ihr verabschieden zugleich mit den Sorgen. — Obgleich in den letzten Sätzen ganz verschiedenartige Dinge mit einander vermengt sind, so liegt ihnen doch etwas Wares zu Grunde, welches sich nach dem bisher Entwickelten ohne grosse Mühe hervorheben lässt. Herbart freilich konnte sich nicht zu der Richtung bekennen, welche nur so zu sprechen pflegt. Er hatte eine tiefere und ernstere Ansicht von der Religion, eine Ansicht jedoch, welche dem religiösen Bedürfnisse durchaus gerecht wird. Er wusste nur zu gut, dass man den Menschen untätig und unterwürfig zu machen gedenkt, indem man ihm die Zeit vertreibt. Er hatte wol bemerkt, dass vom Katholizismus zu den einfachen Erzälungen der Bibel noch eine Menge von phantastischen Legenden hinzugefügt worden ist, damit die Unterhaltung recht bunt und abwechselnd sein möchte. Wir sehen, nach seiner Ansicht, die schönen Bilder, welche den Sinnen das zeigen sollen, was nur das geistige Auge sehen kann. Wir merken wol, wie die Sinnlichkeit das Erhabene in den Raum, das Ewige in die Zeit herabzieht; wie gelegentlich die Lüste sich mitten im Heiligtum das erlauern, was die gemeine Welt ihnen versagt[1]).

[1]) Man denke z. B. an das unsittliche Attentat des Prinzen von Guastalla auf Emilia in der Kirche wärend des Gottesdienstes, in Lessings Emilia Galotti. cf. Em. Gal. II. Aufz. VI. Auftr.: an Mortimer, in Schiller's Maria Stuart, I. Aufz. VI. Auftr.: endlich an Shakespeare's Richard III., der mehr war als ein

Darum fort mit diesen bunten Teppichen, hinter denen die Arglist sich verbirgt! Hinweg mit Geschenken, die allerdings für den Sünder gemacht sind, aber nicht, damit sein Gewissen sich *vor der Busse* in Ruhe setze! *Das ware Geschenk der Gnade ist freilich nicht käuflich; denoch will es erworben sein;* zwar vermag die Hand des Arbeiters kein Werk zu schaffen, das Lon verdiente; aber sie soll sich reinigen, und wäre

---

blos ungesalzener Schuft, nämlich ein dämonisch-egoistisches Scheusal, ein abgefeimter Bösewicht, der gleich beim Beginne der schauervollen, ergreifenden Tragödie von sich selbst sagt: „*Ich bin gewillt, ein Bösewicht zu werden!*“ Vgl. III. Aufz. VII. Scene. Die Heuchelei kann kaum vollendeter und niederträchtiger gedacht werden als diejenige Richard's in jener Scene war, in welcher der grosse Menschenkenner Shakespeare den welthistorischen Egoisten auftreten lässt, mit einem Gebetbuche in der Hand, mit zwei Priestern zur Seite, mädchenhaft schüchtern tuend, immer nein sagend, und doch Alles nehmend, nachdem sein Freund Buckingham aus dem religiösen Possenspiel „die heil'ge Nutzanwendung“ gezogen hatte. — Man vgl. auch Hase, Handb. d. prot. Polemik, 4. A. S. 478f.: „Die Kirche, indem sie die Menschen zum Gottesdienste locken wollte, ist ihnen zur Verfürung geworden, dass sie in der Meinung, mit so äusserlichem Tun sei es abgetan, one innerliche Busse ein gleichgültiges, wo nicht ruchloses Leben fortfüren. Wie viele im katholischen Sinne *fromme Räuber* haben doch in Italien gewirtschaftet!“ Burkhardt, Kultur der Renaissance, S. 369: „In gewissen Gegenden von Italien, wo die Kultur nicht hindrang, waren die *Bauern mörderisch* gegen Jeden von draussen, der ihnen in die Hände fiel. So namentlich in den entlegenen Teilen des Königreichs Neapel. *Diese Leute waren gar nicht irreligiös;* es kam vor, dass ein Hirt voll Angst im Beichtstul erschien, um zu bekennen, dass ihm wärend der Fasten, beim Käsemachen, ein paar Tropfen Milch in den Mund gekommen.“ Vgl. auch Hollenberg, Phil. Propädeutik, 2. A. S. 84.) — Dass *christliche Religion* und *praktische Sittlichkeit* im Geiste des reinen, ethischen Idealismus oft sehr weit von einander entfernt sind, beweist schlagend auch die Geschichte der hochkirchlichen, hochkonservativen Partei in Preussen, z. B. in der *bekannten Duellfrage.* Man hält, obgleich man *christlich-religiös* zu sein behauptet, an jenem verrotteten Institute mittelalterlicher *Barbarei* fest, angeblich aus Rücksichten für den Fortschritt feiner Sitte, also der sozialen Kultur. Das Duell soll nämlich für gewisse Schichten der Gesellschaft notwendig sein, damit nicht in denselben das Regiment des Knittels sich einstelle. *Seltsames Armutszeugnis* das für jene Klassen, wenn man nur die Wal zu haben bekennt zwischen dem Duell und dem Knittel! *Sonderbares Gerede von der Kultur edler Gesittung,* wenn man das Duell als einen Fortschritt der Kultur bezeichnet, der durch nichts geringeres herbeigefürt wird, als dadurch, dass gewisse sozial günstig Gestellte, Reiche und angeblich „Vornehme,“ aus „guten“ Familien Stammende, das höchst unerquickliche, betrübende, hässliche *Vorbild zur Rauferei* geben. *Und wo in aller Welt bleibt bei einer solchen Kultur, bei einer so qualifizirten praktischen Sittlichkeit die praktische Religion?* Sie glänzt durch ihre *Abwesenheit!* Man redet in der sogen. konservativen Partei in Preussen soviel von Frömmigkeit, von der Mission der Kirche, d. h. der Hochkirche; man will die christliche Religion im hochkirchlichen Sinne hochhalten, und doch — oft sind es grade die „*frömmsten, kirchlichen Herren,*“ welche *für das Duell* am entschiedensten eintreten. Das reime, wer kann und mag. — Kennt man denn nicht den erhabenen Grundsatz der höchsten aller Religionen: Liebet eure Feinde (Matth. 5, 44)? Und erkennnen denn jene *eigentümlich religiösen* Leute, die sogen. Konservativen nicht, dass sie in steigendem Grade gerechtes Odium auf sich laden von Seiten derer, welche, als *wirklich Liberale,* die ware, innere und äussere Freiheit der Individuen und der Gesellschaften, der Familien und der Völker erringen und, wenn sie errungen ist, festhalten, *konserviren* wollen, wenn sie sich nicht schämen, selbst in den gesetzgebenden Körperschaften für jene *Reliquie des Faustrechts, des bellum omnium contra omnes* mit hohen Worten unbegründeten Standesdünkels einzutreten? Vgl. die vorzügliche Schrift von Nahlowsky, D. Duell. Sein Widersinn und seine moralische Verwerflichk. beleuchtet. Lpzg. 1864.

glücklich, wenn sie nur dieses wenigstens vermöchte, was notwendig ist, damit das reine Geschenk rein bleibe (II. 69. 70f).

Leider wird bei der Betrachtung der Religion nur zu häufig vergessen, was die Religion in erster Linie sein will und sein soll, nämlich eine Ergänzung, eine Ergänzung zunächst der Güterlehre, der Inbegriff gewisser Vorstellungen, Gefüle und Strebungen, durch welchen ein praktisches Bedürfnis, das religiöse nämlich, befriedigt wird. Weil man auf dieses höchste und tiefste, umfassendste und centralste, zarteste und stärkste, psychische Bedürfnis verhältnismässig so wenig eingeht, redet und schreibt man so häufig über die Köpfe der Menschen hinweg, one die Centren des geistigen Lebens derselben, die Herzen, zu treffen und für das Ideale, Unsichtbare, Ewige, Göttliche zu entzünden oder zu begeistern. Ein Hauptgrund der Eintönigkeit in den neuesten Systemen der Zeit liegt offenbar in dem Umstande, dass man das psychische Phänomen des Religionsbedürfnisses nicht genug oder gar nicht berücksichtigt, in dem Bestreben, sich von Anfang bis zu Ende als durchdrungen von Religion zu zeigen. Mit derjenigen Stellung, welche die Religion als Ergänzung des empfundenen Mangels wirklich hat, wie dieses oben deutlich gezeigt worden ist, begnügen sie sich nicht; den Mangel meinen sie gleich von vorn herein vermeiden zu können; *die Sättigung soll dem Hunger vorausgeschickt werden. Schlechte Verdauung ist die Folge.* Wer übel *vorbereitete Religionslehren ausstreut, der säet Religionszweifel, und wenn er es noch so gut meinte.*

Dass die Religion zugleich einen ästhetischen Eindruck macht, genügt ihnen noch weniger. Diese Ästhetik, welche mit der Religion unabtrennbar verknüpft ist, soll eben als solche zugleich Metaphysik, ja auch Naturphilosophie und Psychologie sein. Alles in Einem! Doch lassen wir das! Solch ein philosophisches Chaos, solche chaotische Philosophie mag herrschen, wo man die seltsame, wunderliche Lust hat, ihr zu dienen (II, 266). Jene leeren, phantastischen Abstraktionen, mit welchen man das Gegebene, also auch die religiösen Seelenzustände, bearbeiten und bemeistern will, sind ein höchst gefärliches Papiergeld, welches schon manches System zum Bankerott gebracht hat und bei Leuten, die auf Warnungen nicht hören wollen, noch bringen wird (II. 267).

Fassen wir das Entwickelte kurz zusammen, so können wir sagen, dass die *Religion den unschuldig Leidenden tröstet,* indem sie das Gemüt erhebt in einen höheren Gedankenkreis. Sie gewärt Feierstunden, in welchen der Arbeiter sich erholt; sie beschäftigt und erheitert. Hier trifft sie zusammen mit den schönen Künsten, die von jeher dem Aufschauen zum Höheren ihre edelsten Erzeugnisse widmeten. (I, 159).

§ 8.

β. Die Religion ist bei den geistig Kranken ferner die *Ergänzung der Pflichtenlehre.* Sie soll die Verirrten zurechtweisen (II, 57. VIII, 333) und eine Sanction der Pflicht bilden (IV, 329). Sie lässt uns Ermanungen zukommen (II, 62), indem sie uns ermant, wenn wir fehlen (IV, 617). Sie ist eine Unterstützung des Gebrechlichen (II, 69) und stellt Aufgaben, welche nicht abgelehnt werden können. Jedem Versuch des Ablehnens widersetzt sich die Stimme des Gewissens; und der Lauf des Lebens fürt beständig erneuerte Manungen herbei (I. 157). Wenn

nun die Religion dem Irrenden Zurechtweisung zu Teil werden lässt (VIII, 333), so soll sie doch auch den in der Besserung Begriffenen beruhigen (I, 159). Wenn der Mensch nach seinen Pflichten fragt, so findet er deren allenthalben, weit über die Grenzen der vollkommnen absoluten Pflichten hinaus. Das freie Leben der Jugend ist für den reifen Mann vorbei; er ist umgarnt von allen jenen Verhältnissen der Gesinnungen, der Familie und des Dienstes; die Zeit reicht nicht hin für die Arbeiten; die Erholungen geben die erschöpfte Kraft nicht zurück. Pünktliche Ordnung soll helfen; sie wird pedantisch. Strenge Selbstbeobachtung wird versucht; sie lehrt nicht viel Neues, aber sie macht ängstlich. Dennoch zeigen die Folgen unbewachter Augenblicke, wie notwendig sie war; denn Fehltritte sind geschehen, ehe man es merkte. Diese Fehler verrücken die Lebensverhältnisse; man bemüht sich umsonst, sie wieder zu ordnen. Aus den Schritten, die man getan hat und nicht zurücktun kann, ergeben sich andre, welche nun auch noch, als notwendige Fortsetzungen, getan werden müssen; die freie Wal ist verloren. Ringsum ist ein Wald aufgeschossen, aus dessen Irrgängen der Ausgang vergeblich gesucht wird (II, 56). Ehe man sich dessen versieht, ist man in dem weiten Bereiche der Pflichten in ein Labyrinth hineingeraten, in welchem nur die Religion den Ariadnefaden darbietet.

Grade bei der Pflichtenlehre, welche immer bloss fordert, zeigt es sich, dass die Religion der Sittlichkeit relativ selbständig, als deren notwendige Ergänzung, gegenüber oder zur Seite steht: Summae legis ethicae agnitio animique ad virtutem propensio veram religionem in nobis inchoat, non autem confirmat (XII, 59. Thes. III). Das „confirmare" geschieht vielmehr erst durch die teleologische Naturbetrachtung.

§ 9.

γ. Die Religion ist bei den geistig Kranken und Zerrütteten endlich die Ergänzung der Tugendlehre, indem sie den Sünder bessert und dann beruhigt (II, 57). Der Mensch ist für sich selbst ein gegebener Gegenstand des Beifalls und Missfallens; die Gesellschaft, in der er lebt, ist es gleichfalls; überdies erblickt er sich und die ganze Menschheit in einer Abhängigkeit, die es ihm zum Bedürfnisse macht, das höchste Wesen wenigstens in Bezug auf die menschlichen Angelegenheiten zu erkennen. Das Erkennen der vorhandenen Erhabenheit, Würde, Vortrefflichkeit, samt der damit verbundenen Verehrung des höchsten Wesens, giebt nun die Grundlage der Religionslehre; das Erkennen der eignen Schwäche die Grundlage der Tugendlehre, insofern mit dem Ideale der Tugend die Aufgabe verbunden ist, demselben so weit nachzustreben, als die menschliche Schwäche es gestattet (I, 157). Wenn in der Religion Erlösung unter der Bedingung der Besserung verkündigt wird, aber die Frage, ob auch dieser und jener die Bedingung erfülle, Gott anheimgestellt werden muss, weil kein Mensch dem andern in das Herz sehen kann, so folgt daraus, dass selbst die Religion das irdische Dunkel nicht ganz zu erhellen, die Schatten des inneren Lebens nicht völlig zu verscheuchen vermag. Dennoch ist das, was sie schafft, unschätzbar, und auf keine andere Weise zu ersetzen. Zwar kann man das Ideal der Tugend mit Hülfe der praktischen Ideen sehr bestimmt zeichnen; ja es ist leicht zu erkennen, dass, indem wir die Gottheit selbst als heilig, allmächtig, gütig, gerecht

und vergeltend denken, hierbei unser Begriff die nämlichen Ideen zusammenfasst, welche der Sittenlehre das Dasein geben. Allein dies Alles richtet, wie schon oben bemerkt wurde, den gesunkenen Menschen nicht empor; ihm muss sich eine neue Welt öffnen, denn seine Welt ist ihm verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezalen; er muss wieder anfangen, denn er ist unfähig fortzusetzen (II, 58).

Der Mensch strebt nach Lob und Ruhm; er fült das Edle, er übt sich, Beschwerden zu ertragen; was ihm gelingt, erhebt seinen Mut; was ihn drückt, reizt seine Kraft, sich dagegen zu stemmen. Die Bildungsstufe der Zeit und der Umgebung ergiebt nach den Umständen eine spartanische, oder eine römische, — oder eine Räubertugend. Falscher Heroismus, von welcher Art er auch sei, fürt nicht blos zu fanatischen Untaten, sondern er verödet auch das Gemüt, und erstickt die Stimme des Gewissens. Dem gewönlichen Menschen drohen andere Gefaren. Der Sorglose wird leichtsinnig; der Unschuldige wird verfürt; der Umsichtige wird zum Nachamer dessen, was Andre tun, und weiss die Motive seiner eigenen Handlungen nicht anzugeben. So fehlt der notwendige Widerstand gegen Sinnenlust und geselliges Missbehagen; es erzeugen sich einerseits die Laster der Unmässigkeit und des Eigennutzes, andererseits die des Grolls und des Unmuts; wird nun diesen Lastern endlich mit vollem Bewusstsein die Herrschaft eingeräumt, so steht die Sünde in voller Blüte, und schnell reift ihre böse Aussat (II, 56f).

Aus der Betrachtung dieser verschiedenen Umstände erhellt wiederum das praktische Bedürfnis der Religion. Diese hat eine moralische Beziehung auch insofern, als sie eine stetige Ermunterung zur Tugend aus sich entwickelt (IV, 329). Diese Ermunterung zur Tugend erscheint um so notwendiger, je entschiedener man mit Herbart der Meinung ist, dass im Spekulativen, wie im Praktischen, der Mensch, der in sich einkehrt, sich selbst und sein eigenes Denken als im Argen liegend antreffe; dergestalt, dass es notwendig werde, den Entschluss zur Besserung zu fassen. Wer freilich seine Verkehrtheit liebgewinnt: — „wer ein Laster liebt, der liebt die Laster alle"; — und wer einen intellektuellen oder moralischen Widerspruch zulässt, der lernt bald am sanftesten schlafen in ganzen Nestern von Ungereimtheiten. Auch ist kein Unterschied des Schlechteren und Besseren mehr wichtig, sobald man einmal die Sorge nicht mehr oder noch nicht kennt, sich gesunde Begriffe zu verschaffen (I, 10). Sollen einmal die Knoten nicht aufgelöst werden, so ist es einerlei, an welche Stelle in dem ganzen Gewebe sie hingeschoben werden.

Die Religion also gewärt Erhebung des Gemütes (II, 62); Erhebung des Strauchelnden, des zum mindesten Sorglichen und Bekümmerten (II, 69.); sie bewirkt die ethische Aufrichtung des Reuigen (VIII, 333). Durch diese praktischen Leistungen wird die Echtheit der Religion erprobt und bewärt; denn die Anwendungen, wodurch die Religion bestätigt wird, liegen in der Ausbildung echt sittlicher und religiöser Charaktere, im Wollen und Handeln der Menschen. Bei der waren Religiosität gedeiht die moralische Gesundheit; durch sie erhält sich die moralische Würde. One sie ist der Mensch krank und schwach, und mutlos zum Guten. Will man noch eine Bestätigung? Man richte den Blick auf die Priesterherrschaft oder Hierarchie. Priesterherrschaft ist, wie die Erfarung

hinlänglich gelehrt hat, das grösste aller Übel. Denn grade das Edelste, was die Menschen besitzen, die Religion, verwandelt sich, wenn es verzerrt wird, in das Abscheulichste und Verderblichste (II, 307).[1])

Die Religion hängt demnach auf's engste mit der Tugendlehre zusammen, indem beide dahin wirken, den Menschen zu demütigen und zu bessern (I, 159).

Die Religion ist die Ergänzung der Tugendlehre, und ebendarum auch die Ergänzung der natürlichen Kraft, welche man nicht darf hemmen wollen, wie es leider so häufig bei denjenigen Sitte ist, welche, indem sie Kinder sehr moralisch und streng religiös zu erziehen streben, sie mit religiösen und asketischen Ideen betäuben. Hierin liegt eine doppelte Gefar. Erstens kann das Kind den Natursinn, d. h. die Fähigkeit und Leichtigkeit, jedes Ding als das, was es ist, in seiner Art zu erkennen und zu empfinden, und damit allmälich den Verstand verlieren. Alles auf Moralität und Religion unmittelbar zu beziehen ist überhaupt sehr gefärlich, weil man sich dadurch für die anderen Beziehungen der Dinge blind macht. Zweitens ergiebt sich die Gefar, den Keim der Irreligiosität in die jugendliche Seele zu legen. Darum soll man z. B. einen empfindsamen Knaben, oder einen Jüngling, in welchem schon tiefe Neigung zur Religion liegt, die plötzlich aufsteigt und sich regt, nicht noch empfindsamer stimmen durch die Religion, dass er wie ein Mädchen, mit heiliger Miene, hinkniet mit dem Gebetbuche in der Hand. Wenn einmal die Männlichkeit in ihm erwacht, was ganz unausbleiblich geschehen wird, so wird er den Plunder hinter sich werfen. Auf diese Weise sind in dem letzten Jarhundert viele freigeisterische Menschen entstanden. Die Religion darf also die natürliche Kraft nicht hemmen wollen (XI, 463).

Für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, für die Bildung einer warhaft religiösen Gesinnung, als Ergänzung der Tugendlehre, ist eine vernünftige, d. h. ethisch und psychologisch richtige, Erziehung von der grössten Bedeutung. Gesetzt nun, die erste Bedingung einer solchen Erziehung sei bereits im zarten Jugendalter erfüllt, oder späterhin wenigstens einigermassen erträglich ersetzt durch die woltätige Humanität eines nicht gemeinen Lehrers, so fragt sich: wie schreitet von hier aus die Erziehung weiter? — Sie muss selbstverständlich den engen Kreis verlassen; sie zeigt die tadelnswürdigste Schwäche, wenn sie das Kind, das hier ausgelernt hat und weiter blickt und strebt, aus Furcht vor dem, was draussen ist, noch länger auf das Nächste beschränken will. Aufwärts und abwärts hat sie fortzuschreiten. Aufwärts gibt es einen Schritt; nur einen, und nichts Höheres mehr. Abwärts — eine unendliche Weite und Tiefe. Nach jener Seite muss das übersinnliche Reich sich öffnen; denn im Sichtbaren ist der Familienkreis selbst das Schönste und Würdigste! Aber nach der entgegengesetzten hin liegt die Wirklichkeit. Diese zeigt teils von selbst mit zudringlicher Sinnenklarheit ihre Mängel und ihre Not, — welche zur Ergänzung durch die Religion auffordern, — teils ist es Pflicht der Erziehung, vollends aufzudecken, was der Zögling nicht sieht, und doch sehen muss, um als ganzer, voller, geistig gesunder Mensch leben zu können.

Gott, das reelle Centrum aller praktischen Ideen und ihrer schrankenlosen Wirksamkeit, der Vater der Menschen und das Haupt der Welt: Er fülle den Hintergrund der Erinnerung, als das Älteste und Erste, bei dem alle Besinnung des aus dem verwirrten Leben zurückkehrenden Geistes immer zuletzt anlangen müsse; um, wie im eignen Selbst, in der Feier des Glaubens zu ruhen. — Aber eben darum, weil das Höchste schon unter den frühesten Gedanken, an welchen die Persönlichkeit des werdenden Menschen hängt, sich seinen Platz befestigen soll; und weil es, als das Höchste, nun ferner nicht mehr erhöht werden kann: so ist Gefar, man werde es, bei fortdauerndem Hinheften des Geistes auf den einen, so einfachen Punkt, nur verunstalten, man werde es zum Gemeinen, ja zum Langweiligen herabziehen. Und langweilig darf der Gedanke, der unaufhörlich die menschliche Schwäche beschämt und tadelt, gewiss nicht werden, oder er erliegt der ersten Verwegenheit, womit der spekulirende Trieb es unternimmt, sich seine Welt selbst zu bauen. — Lieber noch sollte man die Idee weniger wach halten; um sie zu der Zeit unverdorben vorzufinden, da der Mensch, zur Haltung in den Stürmen des Lebens, ihrer bedarf. Aber es giebt ein Mittel, sie langsam zu ernären, zu verstärken, auszubilden, und ihr eine unaufhörlich steigende Verehrung zu sichern, — ein Mittel, welches Demjenigen, der sie theoretisch kennt, zugleich als das einzige gelten muss: — dies nämlich, sie fortdauernd durch den Gegensatz zur Wirklichkeit, besonders auch durch den Gegensatz zu den wirklichen Stillständen und Rückschritten des Menschen auf der Ban der Tugend- und Charakterbildung zu bestimmen. Und eben dies ist es auch, was jene andre Richtung der fortschreitenden Darstellung der Welt ganz von selbst herbeifürt (XI, 227 f.)

[1]) Abusus optimi pessimus.

B.

Das allgemeine, aber bei den verschiedenen Menschen verschiedene, subjektive Religionsbedürfnis ist ferner für die geistig relativ Gesunden.

§ 10.

Anders als mit dem geistig Kranken verhält es sich natürlich mit dem geistig relativ Gesunden. Diesen kann die Religion nur warnen, dass er nicht erkranke; sie wird ihn stärken und noch mehr erheitern, aber das ist, wie wir bereits erkannt haben, nicht ihr eigentlicher Charakter; es erklärt nicht den ernsten Ton, in welchem sie zu reden gewont ist. Einen Gesunden im strengen Sinne findet die Religion nirgendwo; und die Ärzte des Geistes und des Leibes wissen es und versichern uns bekanntlich, dass vollkommene Gesundheit ein Ideal ist, dem wir uns nur annähern (II, 60). Ausserdem schwebt die etwa vorhandene, relative Gesundheit stets in Gefar; woraus ganz natürlich folgt, dass es auch für sie gut sei, das Heilmittel stets in der Nähe zu haben (II, 66). Allein selbst die volle, geistige Gesundheit läuft Gefar, bei der ersten äussern Hemmung der Gedanken, z. B. bei Kränklichkeit, beim übermässigen Andrange von Geschäften, beim plötzlichen Wechsel der Lage, wodurch Pflichten und Vorteile zugleich verrückt und die auf sie bezüglichen Gewonheiten gestört werden, bei heftiger Aufregung von Affekten, wogegen niemals ein Mensch gesichert ist, — dergestalt zu erliegen, dass der nunmehr Leidende die

Zuversicht verliert, welche dem ungebrochnen Mute eigen war. In solchen Zeitpunkten, ja schon bei der ersten Anung, dass sie wol eintreten könnten, gewinnen plötzlich die religiösen Jugendeindrücke, wie flach sie ursprünglich auch sein mochten, eine neue, bis dahin unbekannte Energie. Und one Verwunderung wird man oftmals an Männern von strengen Grundsätzen und von geordneter Lebensfürung, die keineswegs Religion auf den Lippen zu tragen gewont sind, bei näherer Bekanntschaft entdecken, dass sie sich stillschweigend in ihrem Innern sehr fest an die Stütze der Religion anlehnen; [1]) man wird hören, wenn sie ihr Herz öffnen, dass sie dieselbe als ganz unentbehrlich betrachten, und man hat hier nicht im geringsten Grund, an ihrer Aufrichtigkeit zu zweifeln; denn es ist ganz natürlich, dass sie eben darum, weil Güter und Pflichten und Tugend ihnen teuer sind, zu den Lehren davon die wesentliche Ergänzung suchten, fanden, schätzen lernten, und sich so vollständig als möglich aneigneten. Das Aneignen aber geschieht in mancherlei individuellen Formen, die Keiner grosse Ursache hat, bei den Andern zu beneiden, Keiner ein Recht, dem Andern zu rauben oder zu entstellen (II, 68 f.). Da das religiöse Bedürfnis ein allgemeinmenschliches ist, so haben es schon darum nicht nur die Kranken, sondern auch die Gesunden. Jeder Mensch muss zu Gott beten können; oder wenigstens, er muss in dem Gedanken an Gott Ruhe finden (IV, 619). Beten aber lernt man in der Regel am ersten durch die Not des Lebens, von welcher auch die Gesundheit beständig bedroht wird. Darum ist das Sprüchwort „Not lehrt beten!“ durchaus der Erfarung angemessen (II, 59).

Der Mensch findet sich, sobald seine räumlichen Auffassungen einigermassen zur Reife kommen, als den beweglichen Mittelpunkt der Dinge, von wo aus nicht blos die Entfernungen, sondern auch die Schwierigkeiten wachsen, das Begehrte zu erreichen, und zu welchem hin sich allema das Erreichte bewegt, indem es die Begierden befriedigt. So ist der Egoismus nicht der Grund der Begierden, sondern er ist eine Vorstellungsart, die zu denselben hinzugedacht wird. Gebrochen aber wird der Egoismus schon einigermassen dadurch, dass der Mensch einen andern Mittelpunkt der Dinge fasst; zu diesem fült er sich alsdann unfehlbar hingezogen: wie im Sinnlichen zu der Hauptstadt des Landes, so im Geistigen zu der Gottheit (V, 140). Wie der sinnliche Mensch nicht existiren kann, one zu atmen, so kann der sich in jeder Beziehung abhängig und hülfsbedürftig fülende, der religiöse Mensch nicht leben, one zu Gott, als dem Mittelpunkt der Dinge und auch seines geistigen Lebens, zu beten. [2]) Und dieses Bedürfnis, zu Gott zu beten (IV, 611 f.), oder in der Hinwendung des innern Lebens zu seinem Mittelpunkte, als dem Centrum aller Apperzeptionen, Ruhe zu finden, [3]) hat der Mensch nicht allein

[1]) Man denke an das Beispiel des deutschen Reichskanzlers Fürsten Bismarck, ferner Gladstone's u. A.

[2]) Darum hat man auch nicht mit Unrecht das Beten das Atemholen der Seele genannt.

[3]) Henke, Ergebn. u. Gleichn. ed. Dreydorff, p. 73 f. 91. Der recht Betende will durch sein Gebet zunächst nichts ändern an dem göttlichen Willen, sondern er will unverkürzt den religiösen Trost behalten, welcher in der Gewissheit liegt, dass nach einer besseren Weisheit als seiner eigenen über ihn verfügt werde. Das rechte Gebet ist: „Sunt qui saepe dictis sibi contraria poscunt: Utile quod nobis scis, Deus: hoc tribue! Wenn nun Jemand fragt: „Wie kann ich beten,

in den anormalen Zuständen der geistigen Krankheit und Zerrüttung, [1]) als wäre die Religion nur ein Opiat für das Wechselfieber der innern Zustände, damit der Kranke nicht völlig der innern quälenden Unruhe überlassen bleibe oder dem Trübsinn und der Verzweiflung anheimfalle. Die Religion beruht vielmehr auf einem allgemeinen, bei den Gesunden wie bei den Kranken sich entwickelnden Bedürfnise des Lebens und verwandelt sich aus diesem, wie Herbart so schön ausgefürt hat, in ein Bedürfnis des Herzens, welches allen Wünschen, zu leben und zu erleben, so weit vorangeht, dass, one seine Erfüllung, jene uns geringfügig und geschmacklos werden würden. Die Religion allein ist diejenige psychische Kraft, welche das innere und äussere Leben des Menschen, auch des relativ Gesunden, ordnet und verklärt, bedeutender macht und in eine höhere ideale Beleuchtung rückt. Sie befähigt den Menschen, und sie allein, sein ganzes Dasein mit seiner Mannigfaltigkeit in dem Wechsel der innern und äussern Zustände, nicht nur unter der Form der Zeit, sondern auch unter derjenigen der Ewigkeit — (sub specie aeternitatis, im Sinne des philosophischen Realismus, also im Gegensatze zu Spinoza.) — zu betrachten; das zeitliche Leben im Lichte des ewigen, das irdische, menschliche, im Verklärungsglanze des himmlichen, göttlichen immer besser zu würdigen und anzuwenden. Die Religion gibt dem Menschen den rechten Optimismus, welcher ihm das Leben erst als warhaft lebenswert erscheinen lässt. Sie steht ihm selbst in den schwierigsten und ernstesten Lebenslagen als treue Helferin und Trösterin zur Seite; sie verleiht dem Leben erst, indem sie als lebendige, treibende Kraft zum sittlichen Wollen und Handeln veranlasst, Wert und Ziel. Daher ist sie auch für die relativ Gesunden praktisch notwendig, als conditio sine qua non einer beharrlich auf das absolut Gute gerichteten Gesinnung, als unentbehrliches Glied der göttlichen Teleologie oder der moralischen Weltordnung im Reiche Gottes. [2])

Die Religion ist folglich eine allgemeine Ergänzung. Ihrer bedarf nicht nur das innere Leben der geistig schwachen Menschen, der Ungebildeten, welche die grosse Masse in der Menschheit ausmachen, sondern grade dasjenige der gebildeteren und edleren Geister, welche sich über den Kreis der Durchschnittsbildung erhoben haben. Grade diejenigen, welche in Folge ihrer höheren Begabung und Lebensstellung einen weitern und freiern, geistigen Horizont sich erworben haben, fülen am lebhaftesten das Unbefriedigende eines Lebens one Religion und one Gott; sie haben am meisten das Bedürfnis, an diesen Gott als den stets von reinstem Wolwollen erfüllten Helfer in aller Not nicht nur theoretisch zu denken, sondern praktisch zu glauben, d. h. ihm ihr Herz, den innersten Kern ihrer

bevor ich ganz sicher weiss, ob und wer Gott sei?“ so ist das ungefär so verständig, wie wenn Jemand fragen würde: „Wie darf ich mich bewegen, gehen und kauen, one exakte Kenntnis der Mechanik, wie darf ich atmen one Physiologie und wie kann ich lieben, one vorher gegangenes Studium irgend einer ars amandi?“

[1]) Vgl. Schwarze, A. a. O. p. 6 f.

[2]) Es geht dem Menschen umgekehrt wie dem Riesen Antäus. Wie jener, wenn er niedergeworfen war, von der Erde, seiner Mutter, immer wieder neue Kraft erhielt: so gewinnt umgekehrt der Mensch nur dann Trost und Kraft und Hülfe, wenn er in die himmlische Region der Religion hinaufgreift; er wird gestärkt, aber nicht von der Erde, woraus folgt, dass nicht diese, sondern der Himmel seine ware Heimat ist. cf. Henke, Ergebn. u. Gleichn. ed. Dreydorff, p. 93.

Gesinnung, zu opfern und das ordnende und beglückende Prinzip eines neuen, höheren, besseren Lebens in sich aufzunehmen.[1]) So hat wol noch nie ein tüchtiger Geschichtskenner gelebt, der nicht vielfach aus dem irdischen Gedränge nach oben geblickt hätte, getrieben von der Sehnsucht nach Trost und Hoffnung (II, 129). Die Statsmänner, Gelehrten und Künstler stossen an den verschiedensten Punkten an die Grenzen ihres Wissens und Könnens und sehen sich in Folge dessen dazu gedrängt, in der Religion eine Stütze und Ergänzung zu suchen. Je schwieriger und verantwortungsvoller der Beruf ist, um so mehr wird das Bedürfnis der Religion gesteigert. Es ist daher nur Selbsttäuschung, wenn zuweilen der künstlerische Leichtsinn dies nicht eingestehen will. Er läuft dann aber auch desto eher Gefar, sein natürliches Heilmittel in religiösem *Trübsinn* finden zu *müssen*; wärend grade dagegen das an sich heitre Element der Kunst ihn hätte schützen können, wenn ihm das *Ganze* der geistigen Gesundheit stets am Herzen gelegen hätte (II, 92 f.).

Es giebt nicht wenige wissenschaftliche Lehren, — wie z. B. diejenigen von der Erziehung und vom State, — nicht wenige Berufsarten, in welchen der höchste sittliche Ernst dringend empfohlen werden muss. Denn von diesem Ernste muss die Begeisterung ausgehen für Wissenschaft und Tat. Und kann er nirgends einen festen Ruhepunkt erschauen; so bleibt ihm zur letzten Stütze nur die *Religion*. Zu ihr wenden sich endlich alle Sorgen, welche das Menschenleben mit sich bringt. Wie viele edle Statsmänner mögen das schon in der tiefsten Brust empfunden haben, wenn sie scheiden mussten von dem Werke ihres Lebens, das sie notwendig unvollendet, one Sicherheit für die Zukunft, verliessen! Schwerlich sind solche, die recht laut rufen nach Bürgschaft, grade die nämlichen, welche das unbefriedigte Bedürfnis derselben am schmerzlichsten fülen. Wol Mancher arbeitet bis zur Erschöpfung für Stat und Kunst und Wissenschaft, der nicht erst nötig hat, sich einen *Sünder* nennen zu hören, um sehnsuchtsvoll über das Irdische zu der Vorsehung hinaufzuschauen, und ihr seine Angelegenheiten in Demut und Ergebung anheim zu stellen (II, 144 f.).

§ 11.

α) Die Religion bildet nun bei dem geistig relativ Gesunden zunächst eine Ergänzung *in Bezug auf die Güter*. Sie stärkt und erheitert den Gesunden (II, 65). Wie haben wir uns denn aber den geistig Gesunden zu denken? Zunächst als einen solchen, dem das Ganze der Güter, worauf sein Streben gerichtet ist, in gehöriger Unterordnung nicht blos, sondern auch nach gegenseitiger Abhängigkeit derselben, vollständig vor Augen steht, so, dass es seinen Fleiss regelmässig beschäftigt. Und wo finden wir diese Güter? Der Kürze wegen kann es genügen, an jene Verhältnisse des Dienstes, der Familie, der Gesinnungen, an Arbeit und Erholung zu

[1]) Auch hier zeigt sich somit, wie man mit Recht bemerkt hat, in der Beschränkung erst der Meister. Nicht nur in den Tiefen, sondern auch und grade auf den Höhen des Lebens macht sich das unauslöschliche Bedürfnis nach Religion geltend. Die Religion entwickelt sich ganz einfach und natürlich bei den „am Geist Armen (πτωχοὶ τῷ πνεύματι Mt. 5,3),“ d. h. bei denjenigen, welche sich ihre Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit aufrichtig eingestehen. Wenn ein gewisser Höhepunkt des geistigen Lebens erstiegen ist, zeigt sich oft ganz besonders deutlich das „plus ultra,“ „sursum corda,“ „excelsius,“ eine treibende, lebendige Kraft, welche durch die Verhältnisse des Lebens empirisch ausgebildet wird.

erinnern; nur damit sich ein *Mannigfaltiges*, von sehr *verschiedener Art*, vor uns ausbreite. Wir nehmen jetzt an, dass dem Besitzer der Güter hieraus wirkliche Zufriedenheit erwachse, natürlich nur, weil er sie mit aller Klugheit verwaltet; sonst wäre die Zufriedenheit unmöglich. Das Wort *Klugheit* nun zwar ist einfach; aber die klugen Gedanken sind vielfach, und lassen sich nicht in jedem einzelnen Augenblicke alle zusammenhalten, sondern auch der Klügste muss unter diesen Gedanken gleichsam hin und her *laufen*, damit jeder Teil derselben ihm im rechten Augenblicke zu Gebote steht. Warum denn kann er sie nicht alle auf einmal, gleichsam *stehend*, im Bewusstsein beisammen halten? Darauf antwortet die Psychologie: weil die Vorstellungen sich unter einander hemmen, sich aus dem Bewusstsein verdrängen. Dennoch hängen die Vorstellungen des klugen Mannes sehr fest und sehr bestimmt, *reihenmässig geordnet*, unter sich zusammen; sonst könnten sie nicht auf den Wink in Ordnung hervortreten. Diese sämtlichen Vorstellungen nun, welche sich auf die Güter und deren Verwaltung beziehen, ergeben schon *eine*, sehr reiche und mannigfaltig verwebte, Vorstellungsmasse. Sie ist die Güterlehre selbst, in ihrer bestimmten Anwendung auf die Verhältnisse des einzelnen klugen Mannes (II, 66 f.). Aber diese Vorstellungsmasse ist und bleibt unvollständig, wenn sie nicht durch die echte Religion, als ein ethisches Gut von bleibendem, unvergänglichem Werte, ergänzt wird. Und diese Ergänzung wird vorbereitet durch die *kontinuirliche* Beobachtung menschlicher Leben und Schicksale. Wenn der warhaft kluge Mann diese beobachtet, so werden ihm allmälich die Betrachtungen geläufig über die Kürze des Lebens, die Flüchtigkeit des Genusses, den zweideutigen Wert der Güter, das nicht selten durchaus unbillige Verhältnis zwischen Lon und Arbeit. (X, 91.) Er wird von da auf ein allgemeines *teleologisches Suchen* nach einem Höheren in der Natur geleitet, das aber in der Sphäre der Natur bleiben, und sich nicht in das Chaos des menschlichen Treibens verirren muss. Dann lernt der Geist immer mehr *feiern* in der Religion, zu deren Zwecken die Feier ja wesentlich gehört. Von allem Denken, Begehren, Besorgen soll der Geist hierher zur Ruhe einkehren. Aber für das *Hohe* der Feier sei ihm die Gemeinschaft mit Vielen, die *Kirche*, willkommen. Nur bleibe er auch hier *nüchtern* genug, um *phantastische* und *mystische* Gaukeleien, vollends Affektationen des Mystizismus, als tief unter der Würde des Gegenstandes liegend zu verschmähen. (X, 93 f.)

§ 12.

β) Ferner ist die Religion eine Ergänzung *in Bezug auf die Pflichten*. Dem geistig Gesunden darf auch die Pflichtenlehre nicht fremd sein, sondern sie muss ihm vollkommen geläufig werden, besonders auch darum, weil die Pflichten grade in der Sphäre der Güter vorzukommen pflegen; weil jene vier Punkte, die Verhältnisse des Dienstes, der Familie, der Gesinnung und der Beschäftigung samt ihren Unterabteilungen von der Arbeit bis zum Lon- und Ehrendienste, zugleich die gewönlichsten Angelpunkte unsrer Pflichten sind. Bedenkt man dies, so ergiebt sich eine ganz anders gegliederte Vorstellungsmasse, die nicht blos an sich schwerer zu tragen und zu bewegen ist, als die vorige, sondern auch, worauf es hier eigentlich ankommt, mit ihr zusammengenommen in *einem*

Geiste bestehen soll, obgleich sie derselben vielfach entgegengesetzt ist; so zwar, dass ein gewönlicher Mensch oftmals, wie man zu sagen pflegt, den Kopf verliert im Gedränge seiner Vorteile und Pflichten (II, 67). Damit der Mensch aber den Kopf nicht verliere, sondern oben behalte, ist eine praktische Stütze erforderlich. Diese findet sich in der Religion, welche den Menschen vor der Zersplitterung seiner Kräfte warnt (II, 65) und zur treuen Erfüllung aller seiner Pflichten auffordert.

§ 13.

γ) Endlich ist die Religion eine Ergänzung in Bezug auf die Tugend. Der geistig Gesunde soll auch das Auge auf sich selbst gerichtet haben, auf Erhaltung und Stärkung seiner Kraft, auf seine edleren Gefüle, — damit sie sich nicht verunreinigen; kurz, auf das ganze Innere seiner Persönlichkeit. Sein eignes Ich darf ihm nicht verloren gehen im Strudel der Geschäfte; die allgemeinen Grundsätze, welche ihn leiten, soll er als die seinigen stets wiedererkennen in seinem Handeln; dazu gehört ein volles, kräftiges, — aber zugleich auch skrupulöses Selbstbewusstsein, welchem stets an der Reinheit seiner Motive mehr als an seinem Tun selbst gelegen ist (II, 67 f.).

Aber in der wirklichen Welt sieht man die Menschen nicht blos die Pflicht über dem Vorteil, und ein andres Mal den Vorteil über der Pflicht vergessen: sondern man bemerkt auch, dass Menschen, die viel über sich selbst nachdenken, weniger in die geschäftige Welt passen, als andre, die sich in das vertiefen, was sie eben zu tun haben.

Hier machen nun zwar die Moralisten es sich sehr leicht. Sie sagen, man solle eben nicht das Eine über dem Andern vergessen. Aber wenn sie auch bekennen, es sei schwer, so Vielerlei zusammenzuhalten, so fällt es ihnen doch nicht ein, den psychologischen Grund der Schwierigkeit zu erforschen. Sie kennen den Menschen nicht, wenn sie glauben, er könne one höhere Hülfe tugendhaft sein, überhaupt auf den eigenen Füssen fest stehen. —

Werden nun alle im Vorhergehenden angefürten Motive zum religiösen Glauben gehörig geordnet, so bekommt jedes derselben seinen Platz teils in der Güterlehre, teils in der Pflichtenlehre, teils, um das Oberste zuletzt zu nennen, in der Tugendlehre. Keine von diesen Lehren wird entbehrlich durch die andre; wenn sie auch teilweise sich auf einander zurückfüren lassen. Aber aus ihnen allen zusammen, wenn jede so weit als möglich ausgefürt gedacht wird, entsteht für denjenigen, in dessen Bewusstsein sie stets gehörig zusammen wirken sollen, eine so grosse Last, dass selbst der stärkste Geist sie nur mit Mühe wird tragen können (II, 68). Die geistige Gesundheit, wenn sie wirklich bis zu einem gewissen Grade vorhanden ist, schwebt demnach in der Tat in grosser Gefar; und da sie überhaupt ein idealer Zustand ist, so müssen die Diener der Religion das Heilmittel des Glaubens jederzeit in Bereitschaft haben. (II, 65 f. Schwarze, p. 33.)

Nunmehr sind wir im Stande, es einigermassen erschöpfend zu würdigen, was es heisst, was Herbart verlangt, dem unendlich erhabenen Freunde begegnen (IV, 612). Dieses Freundes nicht bedürfen, hiesse wirklich, einer Einsamkeit vertraut sein, wie sie der Egoismus mitten in die

Gesellschaft einfürt, um die Wonungen der Menschen zur Wüste zu machen[1]).

Man wird nun wol einräumen, dass die Religion zu den Lehren von Gütern, Pflichten und Tugenden bei Kranken und Gesunden eine Ergänzung bildet; diese Beziehung liegt gar zu offen am Tage, um geleugnet werden zu können. Aber es ist nicht genug, dies nur im Allgemeinen einzuräumen, sondern die Unterschiede der besonderen Fälle müssen bei

[1]) Der Mensch muss also zu Gott in Beziehung treten, er muss zu Gott, one Hintergedanken, als retardirende Momente, beten können. Er kann jedoch nicht beten, wenn er nicht an die Erhörbarkeit und Erhörung des Gebetes glaubt. Betet der Mensch one diesen Glauben, als die notwendige Voraussetzung des Betens, so ist das Gebet nichts anderes als ein verabscheuungswürdiger, psychologischer Schwindel, kein frommer, sondern ein höchst unfrommer Betrug und darum auch das Zeichen einer betrügerischen Frömmigkeit oder Religiosität. Auch vermag das Gebet zum Universum, zu einem unpersönlichen Abstractum, dem Menschen, wenn er nur ein Minimum von Klarheit und Konsequenz des Denkens besitzt, keinen wirklichen, geschweige denn einen bleibenden Trost, keinen festen inneren Halt im Leben und Sterben zu gewären. — In Folge dessen kann für den philosophischen Realisten sowol, wie für den konsequenten Pantheisten, Atheisten oder Nihilisten, der Hon nicht leicht kräftig und bitter genug sein gegen die verächtliche und betrügerische Inkonsequenz derjenigen, welche, an die objektive Wirkung des Gebetes nicht glaubend, dasselbe dennoch in egoistisch-eudämonistischer Absicht wegen der vermeintlich angenehmen subjektiven Rückwirkung, welche es im Gefolge haben soll, beibehalten wollen. Wir sind der wolbegründeten Überzeugung, so trostlos sie für Manchen auch sein mag, dass ein gutes Brausepulver in jedem Falle eine bessere Wirkung auf den physischen und geistigen Organismus ausübt, mehr Beruhigung und Stärkung mit sich bringt, als ein nur sogenanntes Gebet zum All-Einen und Allgemeinen, „ein Zuhülferufen aller guten Kräfte und Motive im Kampfe wider die vorhandene Versuchung“ (vgl. Pfleiderer, Grundr. d. Glaubens- u. Sittenl. 2. A. p. 370. Religionsphil. p. 264 f. 730 f.), wodurch man nur, natürlich one es in der Regel bestimmt zu wollen, sich selbst, auf dem heiligsten Gebiete des inneren Lebens, zum bedauernswerten Narren macht. Darum können wir dem konkreten Monisten von Hartmann (Selbstzersetz. d. Christentums, 2. A. p. 82.) nur beistimmen, wenn er sagt: „Wird einmal das Gebet als bewusste Selbsttäuschung zugestanden, die jedoch um ihrer günstigen psychologischen Rückwirkung willen weitergepflegt werden soll, so wird dasselbe auf das gleiche Niveau mit dem kräftigen Fluch herabgedrückt, der auch den Sackträger zu erneuter Anstrengung stärkt, wenn der Sack zu schwer scheint, um ihn auf die Schulter zu heben.“ Noch klarer und entschiedener spricht sich Drobisch (Grundl. d. Religionsphil. p. 266 f. 271) gegen das Gebet als rein psychisches Phänomen aus. Er behauptet mit Recht: „Wird die religiöse Verpflichtung zum Bittgebet einmal eingestanden, so ist es auch durchaus notwendig, an die Wirksamkeit desselben, an die im Zusammenhang damit stehende göttliche Hülfe zu glauben, diese nicht für eine blos scheinbare, als eine nur subjektive, psychologisch zu erklärende Erscheinung zu betrachten. Denn eine nur scheinbare Hülfe annehmen, hiesse ja eben, nicht warhaft glauben, dass, sondern sich nur so stellen, als ob Gott uns zum Guten beistehe. Ein Beten, das nur auf die psychische Wirkung spekulirte, im Hintergrund des Gemüts aber an der Realität des ganzen Vorganges zweifelte, würde, wenn es anders möglich wäre, das unwürdigste Gaukelspiel, der nichtswürdigste Selbstbetrug sein; es gliche einem wollüstigen Opiumrausch, den sich der Nüchterne wolbedacht bereitet, um der Annehmlichkeit der Träume zu geniessen, von deren Wesenlosigkeit er vollkommen überzeugt ist. Wer so betet, der sündigt betend, denn er entweiht das Heilige. Wie die Hülfe, welche das Gebet bringen soll, geschehen mag, erforschen zu wollen, ist eine ganz wertlose und unfruchtbare Grübelei: denn alles Theoretisiren ist hier weder am Platze, noch von Erfolg. Auch hier ruht der Glaube nicht auf der theoretischen Einsicht der Möglichkeit, sondern auf der moralisch-praktischen Notwendigkeit.“ Vgl. dazu: Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 568 f. Unterr. in d. christl. Rel. 2. A. p. 52.

jeder Anwendung beachtet werden. Ergänzung setzt offenbar einen Mangel voraus. Wer nun aber eine Bildsäule ergänzen will, der fängt nicht etwa damit an, den Mangel zu vergrössern; er schlägt nicht den zweiten Arm oder den zweiten Fuss ab, sondern er restaurirt grade denjenigen Arm und Fuss, dessen Mangel er vorfindet. Eben so weiss der *besonnene Prediger*, dass er mit dem Kranken anders verfaren muss, als mit dem Gesunden; dass er mit dem redlichen Leidenden nicht die nämliche Sprache zu füren hat, wie mit dem übermütigen, frechen Sünder. Noch mehr: wir haben angenommen, dass der nach Gütern, Pflichterfüllungen und nach der Tugend strebende Mensch in Verwicklungen und Irrwege geraten sei. Aber nicht Jeder verirrt sich auf gleiche Weise; nicht Jeder gleich weit; nicht Jeder ist gleich kraftlos in sich selbst; nicht Jeder gleich unfähig, sich die Sittenlehre in einer von jenen drei Formen, die grade für ihn passen mag, wirksam anzueignen. Dass durch die Sittenlehre allein Vieles bewirkt werden kann, zeigen die Tatsachen; es zeigt es ihre fortdauernde Existenz; hülfe sie nichts, so wäre sie längst verschollen. Konnte sie etwas wirken, so fragt sich in jedem einzelnen Falle, ob ihre Wirkung schon am Ende sei, oder ob sie noch fortdauere, oder sich noch erneuern und verstärken lasse. Der *besonnene Prediger* hütet sich, diese Fragen zu überspringen; er hält die religiöse Hülfe bereit, one sie aufzudringen; und er vermeidet alle Zudringlichkeit besonders dann, wenn vielleicht seine Person gar nicht mehr nötig ist. Denn die Sprache der Religion ist allgemein bekannt; jeder Gebildete hat sie vernommen; und Jeder macht grade hier seinen eignen Geschmack geltend, indem die Art des Vortrags der religiösen Gedanken ihm gar nicht gleichgültig, sondern nur auf bestimmte Weise für ihn ansprechend ist. *Hierüber mit den Menschen zu hadern, nützt gar nichts; die Hülfe wirkt nur für den, welcher grade diese Hülfe sich aneignet.*

Die verschiedenen Religionsparteien, welche seit Jarhunderten neben einander leben, und mit Eifer sich bis in's Einzelne ihrer Gebräuche gegen jede fremdartige Zumutung behaupten, zeigen deutlich, wie fest die religiöse Ergänzung mit demjenigen verwächst, was durch sie ergänzt wird. „Not lehrt beten!“ — das ist eine ziemlich bekannte und allgemeine Erfarungstatsache. Wo dagegen ein munteres Genussleben lange Zeit hindurch ungestört blieb, da erschlafft der Eifer für die Gebräuche des Kultus. Umgekehrt: wo die Diener der Religion, in bedenklicher Verkennung ihres hohen Berufs, als Priester — deren Standpunkt doch durch die Idee des allgemeinen Priestertums prinzipiell überwunden ist — gern Ablass verkaufen; wo es ihnen also, wie auf dem Gebiete des römischen Katholizismus, nicht voller, heiliger Ernst ist, die Gemüter durch Reue zu erschüttern; wo die Sünde sogar begünstigt wird, damit sie oft vergeben werden könne, da wächst und gedeiht der Ceremoniendienst; da täuscht man mit seinen erkünstelten Pflichten die Menschen über ihre waren Pflichten; da befriedigt äusseres, rein formelles Gepränge die Schaulust, und das Gewissen findet nicht Zeit zum Reden. Man fragt unwillkürlich: Wie ist solche Verkehrtheit möglich? (II, 58—60.) Natürlich nur dadurch, dass das Gewissen nicht nach Gebür zur Geltung kommen konnte. Aber man zeige dem sittlichen Menschen einmal in ihrer vollen Klarheit und Schönheit die ethischen Musterbilder, so wird sich finden, dass er sehr bald eine Stellung gegen sich selbst annimmt, die ihm bei näherer Betrachtung

zum Rätsel wird, und zwar zu einem solchen Rätsel, dessen Auflösung ihm nicht gleichgültig sein kann und darf. Er tadelt nun bald seinen Mangel an Klugheit, bald die Einseitigkeit seines Strebens, bald sogar seine Gemütsregungen und deren verborgene Keime. Woher kommt, so fragt er sich, dieser Widerwille, diese Schlaffheit, diese Lüsternheit, diese Selbstsucht? Indem er mit solchen Fragen in die Falten seines Herzens eindringen will, hört er die Kirche reden von der *Sünde*, mit Sündern. Redet sie auch zu ihm? Wer vermag es zu leugnen? — Wer wird nicht fürchten, dass hinter dem Gemeinen noch mehr Schlechtes lauere, als dem gewönlichen Bewusstsein sich offen darlegt? Aber die Kirche redet weiter von der *Vergebung der Sünden*. Wenn nun Gott vergiebt: Kann ich darum mir selbst vergeben? — Gesetzt, darauf erfolge die Antwort: was Gott verzeiht, sollst du auch verzeihen! — so mag wol der Fromme gehorchen, aber das Andenken an wirklich begangene Fehler ist damit nicht ausgelöscht, die Sorge wegen der fortdauernden Schwäche ist noch nicht gehoben. Soll man nun im voraus wegen künftiger Sünden sich damit trösten: sündige nur! Du wirst auch in der Zukunft abermals, und immer von Neuem, Vergebung erlangen? Das wäre ein schlechter Trost in jeder Hinsicht. Die Reue wegen des Vergangenen muss bleiben; sie ist noch am ersten fähig, gegen künftige Fehltritte, ja gegen tieferes Versinken der Sitten und Gesinnungen einige, wiewol unzuverlässige, Bürgschaft zu leisten. Freilich lassen sich dagegen gar viele Stimmen vernehmen. Der Mensch ist durchaus gesund und frei, so rufen sie, er kann, was er will. — Aber weder Spinoza noch die Kirche stimmen darin überein. Die positive Religionsgesellschaft rechnet überhaupt nur sehr wenig auf die Freiheit; sie rechnet überhaupt nicht auf die Werke der Menschen, sondern auf den Glauben. Durch diesen, so spricht sie, sollen die Menschen selig werden.

Lassen wir nun den moralischen Menschen in sich selbst einkehren. Was diesen beschäftigt, das ist nicht zunächst, und nicht ganz, die Sorge um Ruhe und Trost; sei es auch die Ruhe des weltbeschauenden Weisen, oder sei es der Trost des Glaubens. Er sucht zu allererst die Richtigkeit seiner Lebensfürung; und hierzu findet er sich *schwach und stark zugleich*. Fortwärend erzeugt er aus dem Tadel des Mangelhaften in seinem Tun eine neue Stärke des Entschlusses, es besser zu machen; und wiederum leistet die also gewonnene Kraft niemals vollständig, was sie sollte. So hat also das subjektive und das objektive Ich sich zwar getrennt, aber stets läuft über die Scheidungslinie zwischen beiden ein Tun und Leiden hin und her; eine geistige Wechselwirkung in und mit uns selbst (II, 20—22), welche nur dann das innere Leben nicht in beunruhigender Weise stört und im Fortschreiten hemmt, wenn das religiöse Bedürfnis zureichend befriedigt wird.

Im Vorhergehenden wurde nachgewiesen, dass das Bedürfnis nach religiöser Ergänzung grade von den zartesten Gemütern und den edelsten Geistern — zu denen unstreitig auch Herbart gehörte, — am tiefsten empfunden wird. Die edlen Geister, die Auserwälten der Menschheit wenigstens in ethischer Hinsicht, haben nicht, wie die schlechten Aufklärer, die sogenannten Freigeister, behaupten, ein geringeres, sondern vielmehr ein stärkeres, tieferes, religiöses Bedürfnis. Dieses Bedürfnis aber ist nicht ein blos subjektives, sondern auch ein objektives, welches im Wesen der Sache selbst begründet ist.

II.

Objektives Bedürfnis für die Wissenschaft und die Gemeinschaft der Menschen.

I.

§ 14.

Die Religion ist die notwendige Ergänzung der Moral und praktischen Philosophie, nicht aber mit Moral identisch, wie Kant behauptete. (cf. Fricke. Metaphys. u. Dogmatik. p. 16 f.) Auf die Religion allein gründet sich die Voraussetzung der Erreichbarkeit des Gewollten, one welche ein echtes, also hier ein sittliches Wollen nicht möglich ist. (Drobisch gegen Kant, Rel. p. 264 f.) Die Religion, als die ergänzende Voraussetzung des sittlichen Handelns, muss einem Jeden, welcher die ethischen Ideen realisiren, d. h. in's Leben übertragen will, über alle theoretische Berechnung der Veränderlichkeit des Wirklichen hinaus, unwandelbar fest stehen; sonst kommt er über eine blos fragmentarische Sittlichkeit, folglich über den Eudämonismus, nie hinaus. (Ziller, Gegen Lang's 1873 in Leipzig gehaltene Predigt, p. 11 f. 14 f. 17. Pünjer, Religionsl. Kant's. p. VI. 110 f. Schwarze. p. 8, 9. — Gegen Lotze. Grundz. d. Rel. p. 86 f. 90 f.). Ist nun auch die Religion sowie die positive Religionswissenschaft die notwendige Ergänzung der Sittlichkeit und der allgemeinen, philosophischen Ethik, so darf man doch dabei nicht vergessen, dass die Ethik den Massstab oder Gradmesser der Religion bildet. Niemals stehen die religiösen Begriffe des Menschen höher, als seine moralischen; beide stehen in so bestimmter Wechselwirkung zu einander, dass mit der sich veredelnden Sinnesart auch die Religion edler und reiner wird. (Katzer. D. moral. Gottesbeweis nach Kant und H. p. 51 f.)

Die Religion reinigt sich, sobald die Gesinnungen sich veredeln; sie steht mit Ihnen in Wechselwirkung. Wird Jemand, der die Geschichte kennt, daran zweifeln? (II, 60.) Die Sitten der Zeit und des Landes zeigen sich am meisten in Tempeln, Kirchen, Moscheen. Der Stempel der Zeit prägt sich am kenntlichsten aus in den Bildern des Ewigen. (IV, 612).

Die Ethik kann folglich den Menschen nicht die Religion ersetzen [1]). Man hat freilich schon oft der Sittenlehre die besondere Ehre erwiesen, sie selbst als den Kern der Religion zu betrachten; man hat verlangt, Moral solle den vornehmsten Inhalt der Predigt ausmachen. Aber das heisst nichts Anderes, als den Beziehungspunkt mit der Ergänzung, die sich auf ihn bezieht, zusammenwerfen, folglich die ganze Beziehung aufheben. Wer dies rechtfertigen wollte, der müsste jene Unzulänglichkeit der Sittenlehre ableugnen, von welcher wir ausgingen (II, 57. 58). Allein sie liegt offenbar am Tage; darum konnte auch das Moralpredigen niemals genügen, niemals das religiöse Bedürfnis befriedigen. Der leidende, verirrte, verdorbene Mensch muss in eine andere Sphäre versetzt werden; die Moral aber hält ihn auf seinem Standpunkte fest; sie gebietet ihm, sich in seinem Kreise, nur mit veränderter Richtung, fortzubewegen; und das grade ist's, was der schon zerrüttete Mensch nicht mehr vermag (II, 60). — Die Moral ist demnach keineswegs der Kern der Religion, denn die Religion ist die Ergänzung der Moral. Daher suchten denn auch von jeher alle Völker ihren Mut in dem religiösen Glauben. One diese religiöse Zuversicht gab es kein festes Prinzip einer anhaltenden Tätigkeit. Aber von jeher hat auch die Religion den Menschen einen solchen Mut leihen müssen, wie sie eben dessen bedurften. Erst wollten sie handeln, dann meistenteils erst wurde ein solcher Glaube erreicht, wie er zu einem solchem Wollen und einem solchen Handeln sich schickte. Diese Wandelbarkeit der religiösen mit der sittlichen oder unsittlichen Gesinnung verrät sich auch in den Systemen der Philosophen Platon, Epikur, Spinoza und Fichte. (Ziller, H. R. p. 266.) Bei den besten der Menschen findet sich nur eine Verbindung von Moral und Religion. Diese Verbindung ist praktisch notwendig, denn verlöre sich der Mensch ganz und gar in's Handeln, verwickelte er sich ganz und gar in die Massregeln seiner Tätigkeit, so würde er endlich sich selbst nicht mehr kennen. Der Mensch bedarf der inneren Sammlung, der Einkehr in sich, der Rückkehr zu sich selbst. In solchen Zeiten des ruhigen Nachdenkens und der stillen Sammlung sieht nun der Mensch nicht blos sich, sondern auch die Welt umher; er schaut auf Beides mit prüfendem Blick, mit der ihm eigenen Kraft, um der Censor zu sein sowol seiner selbst als der Welt. Wol dem sittlichen Menschen, welcher in solcher Zeit sich selbst mit Beifall betrachten kann! Aber auch wol dem religiösen Menschen, der nicht zum Misfallen, zum Widerwillen, zum Ekel an der Welt sich berechtigt glaubt, weil er vielleicht durch einzelne widrige Züge dazu hingerissen wird! Wol dem zufriedenen Manne, den die reine, im Allgemeinen unverdorbene und im Wesentlichen — da das Böse niemals radikal oder wesenhaft sein kann — unverderbliche Natur alsdann mit heiterem Glauben an die Gottheit erfüllt. Er allein wird warhaft ruhen, und gestärkt durch die Ruhe sich auf's Neue zum Handeln erheben. Dem Missmutigen, dem Tadler, dem Zweifler werden zwar auch nicht die Motive, — es wird ihnen aber die Heiterkeit, die gesunde Kraft fehlen, welche nur das innerlich befriedigte Gemüt in seine Laufbau mitbringt.

[1]) Dies wird zwar in den Kreisen der modernen Humanisten, der Anhänger des sogen. modernen Zeitbewustseins sehr häufig behauptet. Aber diese scheinbar blendende, in Wirklichkeit jedoch äusserst triviale Behauptung enthält einen grossen Irrtum, der indess nur zu häufig der grossen Menge imponirt, welche nur, entweder durch grosse Warheiten oder — wie in der Mehrzal der Fälle — durch grosse Irrtümer fortgerissen wird. Bei den religionslosen Humanisten oder Moralisten findet man meist die alte, bekannte Warheit bestätigt, dass Humanität one Religion oder Divinität zur Brutalität und Bestialität fürt.

§ 15.

Hier haben wir bei einander, was uns über das Bedürfnis der Sittenlehre sowol als das der Religion aufklären kann. Die Ethik muss uns im Handeln bestimmt haben, von ihren Antrieben müssen unsre Entschlüsse ausgegangen sein, wenn wir bei ruhiger Rückkehr zu uns selbst unseres eigenen Beifalls wert sein, wenn wir Frieden gleichsam in unserem eigenen Hause empfinden wollen (Ziller, H. R. p. 267 f). Aber die Religion muss uns den Blick auf die Welt erheitern, in deren Mitte wir uns

finden; sie muss uns hüten, dass wir uns selbst mit unserem guten Willen nicht für Fremdlinge in einer feindlichen Gegend halten.

Fragen wir uns nun, ob denn die Religion keinen Einfluss auf unser Handeln habe? Da dasselbe durch die Prinzipien der Sittenlehre gänzlich bestimmt zu sein scheint, so ist auch darauf leicht zu antworten. Nämlich die Sittenlehre bestimmt zunächst nur unsern Willen, und zeigt uns nur im Allgemeinen, welches die würdigen Zwecke eines vernünftigen Lebens, welches die grossen Aufgaben der Menschheit sind. Aber sie flösst uns nicht die Hoffnung des Gelingens ein; sie überlässt uns dem Zweifel, ob nicht eine übermächtige Naturgewalt uns zerstörend entgegenwirke, ob nicht die Bemühung edler Menschen vergeblich, und ihre Begeisterung Unverstand sei, ob der gute Wille nicht zur Torheit werde, sobald er aus der Tiefe unserer Brust hervortritt an das offene Tageslicht und in das Gewül der menschlichen Strebungen? Hier nun bedürfen wir im Kleinen der Klugheit, im Grossen der Religion.

Die Klugheit prüft im Einzelnen die Umstände, und forscht nach, ob es eben jetzt Zeit sei zum Handeln. Wenn nicht, so heisst sie uns auf bessere Gelegenheit warten. Diese Klugheit muss erweitert werden durch Menschenbeobachtung und Naturkenntnis. — Aber der Gesichtskreis der Klugheit ist beschränkt. Ein erhabenes Vertrauen muss ihn erweitern, das sich auf die Zeichen der uns befreundeten Natur stützt, und nun so wenig wanken darf wie eine einmal geschlossene Freundschaft.

§ 16.

Die Erinnerung an die Freundschaft giebt uns die schönste Gelegenheit der Rückkehr zum Anfange, um den Kreis dieser Betrachtung zu schliessen. — Was ist uns der Freund? Ist er blos ein Gehülfe, auf den wir zälen im Handeln? Oder ist er eine Quelle unseres innigen Wolseins, unserer Freude; in der Ruhe eine Quelle der Erhebung und Stärkung unsres eignen Gefüls vom Guten und Schönen? Freilich muss das Gute und Schöne schon vorhanden sein, um jetzt dieser Belebung fähig zu werden; denn erst müssen wir den Freund verdienen, um dann in seinem Besitze glücklich sein zu können. So muss erst das Herz sich veredeln, ehe der Geist nur den Gedanken der Gottheit zu erreichen vermag.

Schwerlich ist irgend etwas unter den menschlichen Dingen der Religion so nahe zu vergleichen, als eben die Freundschaft. Beiden können wir uns nur hingeben in der Musse; beide fordern ein reines, lauteres Gefül, frei von Eigenliebe, frei von Übermut; beide ruhen auf Treu und Glauben; sie verlangen Zutrauen, Hingebung, Ausschliessung. Keine von beiden lässt sich darauf ein, der theoretischen Zweifelsucht eine apodiktische Beweisart entgegen zu setzen. Sie wollen gefült und alsdann für immer ergriffen sein. Wer durch die leere Möglichkeit, man könnte sich doch irren, von ihnen abgeschreckt wird, ist ihrer nicht wert. Sie gehen aus von einer Zuversicht, welche eben so wolbegründet ist, wie die, mit der wir die Realität einer geordneten Welt ausser uns überhaupt voraussetzen. Sie lonen durch eine Zuversicht, welche uns selbst der Güte unseres Willens erst froh werden lässt, indem sie derselben eine gelingende Wirksamkeit versprechen. Lassen wir darum nie von der Traulichkeit der Freundschaft, wie von der Feier der Religion! Und geben wir auch der Freundschaft ihre Feierstunden, wie der Religion ihre Traulichkeit.

Wir haben es uns schon gesagt, dass die Sittenlehre dem Handeln, die Religion der Ruhe gilt. Nicht die Stimme des Gewissens bedarf einer Verstärkung — sie soll wenigstens stark genug für sich sein —, aber die Klugheit bedarf einer Erhebung ihres Gesichtspunkts und einer Ergänzung ihrer beschränkten Aussicht durch dasjenige Vertrauen, welches, der einmal geschlossenen Freundschaft vergleichbar, sich fest anlehnt an die in der Natur waltende Vorsehung. Dies Vertrauen bewart uns vor verwirrenden Zweifeln; es ist die heilsame Kraft, welche uns stärkt in den Zeiten des Ausruhens, damit wir, von Neuem zum Handeln hervortretend, uns rein sittlich bestimmen können in unsrem Wollen, in der Wal unsrer Zwecke; und alsdann die Mittel zu wälen vermögen nach den Vorschriften der Klugheit, die aus Kenntnis und Urteilskraft hervorgeht. (Ziller, H. R. p. 268 f.)

§ 17.

Wie aber, wenn Jemand umgekehrt sich eine Sittenlehre bilden wollte für die Zeiten der Ruhe, und eine Religion für das Handeln?

1. Was heisst denn eigentlich „Ruhen"? One Zweifel ein solcher Zustand, in welchem wir Nichts wollen, sondern blos empfinden; denn Wollen ist schon innere Bewegung, von welcher die äussere Tat nur die Fortsetzung ist. Eine Sittenlehre für das Ruhen also würde selbstverständlich unser Wollen unmittelbar gar nicht censiren; sie würde es weder tadeln noch billigen. Sie hätte zunächst mit den Empfindungen zu tun. Sollte sie uns nun empfinden lehren? Das hat gar keinen Sinn, denn wir empfinden von selbst und one unser Zutun; es hilft Nichts, uns hier meistern zu wollen. — Aber, die Empfindungen pflegen es umzukehren; sie pflegen wol eine Sittenlehre zu erzeugen, welche, als ihre Dienerin, Lust herbeischaffe und Unlust abwehre. So kommen denn die Genusslehren mit ihrem Eudämonismus zu Stande, welche teils das Gemüt mit angenehmen Bildern zu erfüllen und die Sorgen zu zerstreuen suchen, teils Vorschriften geben, wie man handeln, und folglich, was man wollen müsse, — um der Mittel des Wolseins mächtig zu werden. Hier ist offenbar die Empfindung das Erste und das Wollen das Letzte, wovon diese Art von Sittenlehre redete. — Dazu gehört nun eine Religion, deren Prinzip Sorglosigkeit ist, — Götter, die um die Menschen sich gar nicht bekümmern.

Der Mensch muss mit seinen Empfindungen sehr beschäftigt sein, um sich solchen Lehren zu überlassen; die tätigen und kräftigeren Naturen haben nicht Zeit dazu, für sie giebt es keine Genusslehre.

§ 18.

2. Aber dagegen giebt es für diese kräftigen Naturen wol eine Religion, die nur für das Handeln eingerichtet ist. Eine Sittenlehre brauchen sie gar nicht, denn sie tun immer gradezu, was sie wollen. Dieses ihr Wollen ist ihnen das allererste, ja so sehr das Erste, dass auch die Censur demselben nicht Rede abgewinnen kann. Wie nun wird ihre Religion beschaffen sein? Natürlich so, dass sie ihnen Beistand leiste! Sie tun, was sie wollen, — so werden sie auch glauben, was sie grade wollen! Denn zum Prüfen und Forschen haben sie nicht Zeit. Sie werden sich eine Gottheit setzen, welche die mächtigste ist von allen und

die Herrscherin sowol der sinnlichen als der unsinnlichen Kräfte; — vor Allem aber eine ihnen gewogene Gottheit. Also entweder eine Gottheit für ihr Haus, ihre Familie, ihr Land, ihr Volk, oder vielleicht auch eine Gottheit blos für sie — ihr Glück! Dies ihr Glück werden sie dann auch verehrt wissen wollen von Andern; in dieser Verehrung, um diesen Altar werden sie die Menschen zu vereinigen trachten.[1]) Sie werden die Kunst erfinden, einen glänzenden Nimbus, einen heiligen Schein um diese Gottheit zu verbreiten, und für die minder kräftigen, minder erfinderischen Menschen wird daraus eine Religion der Furcht und des Schreckens entstehen, indem sie den übernatürlichen Beistand, den jene eben so gern vorgeben als glauben, in den gelingenden Unternehmungen derselben zu erkennen sich einbilden. Aberglaube, der sich hieran heftet, — Versuche, den Willen der Gottheit zu erfaren, zu erbitten, zu versönen, — bei einiger Aufklärung Religionsspötterei, — Priesterherrschaft, Ablass, — Betäubung des sittlichen Gefüls sowie der theoretischen Denkkraft, — allgemeine Leidenschaftlichkeit, eitler, durchaus irdischer Sinn: — das sind die traurigen Folgen, welche sich ergeben, wenn die Religion nur für das Handeln eingerichtet wird (Ziller, H. R. p. 270 f.). — In dieser Weise etwa ist das schwierige Verhältniss zwischen Moral und Religion zu bestimmen; so etwa dürfte die Dunkelheit, welche bei den Meisten über jenes Verhältnis ausgebreitet ist, einigermassen aufgehellt werden. Beide Glieder des Verhältnisses gehören zu dem unsinnlichen Bereiche der Vorstellungen, Gefüle und Strebungen; beide sollen in klaren Begriffen, d. h. in solchen Vorstellungen, deren Inhalt der Beschaffenheit des Gedachten adäquat ist, dargestellt werden. Wollen wir uns nun nicht mit einer Herrschaft in selbstgemachten Begriffen begnügen, für welche wir, ebenso wie Herbart, keinen Sinn haben sollten, wollen wir unsere Vorstellungen über Sittenlehre und Religion wirklich ordnen, so müssen wir jene Dunkelheit in Bezug auf die höchsten Beziehungspunkte unseres inneren und äusseren Lebens noch mehr zu erhellen streben. Das unsinnliche Reich kämpft nicht mit sichtbaren Waffen gegen uns, sondern mit Dunkelheiten. Gleichwol ist jede wirkliche Eroberung, die wir hier machen, höchst belehrend und fruchtbar. Und man darf wol sagen: über der Herrschaft im Reiche der Begriffe giebt es nur noch eine, welche höher ist als sie, — nämlich die Herrschaft über uns selbst. (Ziller, H. R. p. 271 7.)

§ 19.

Wir haben nunmehr gefunden, dass Sittlichkeit und Religion Gesinnungen sind, von welchen die letztere die Ergänzung der ersteren, die erstere die Korrektur der letzteren bildet. Beide sind nicht Kenntnisse einer Reihe von Lehrsätzen, nicht Routine in der Praxis nach einem Kodex, — sondern Gemütsverfassungen. Wir haben nun aufgemerkt auf das uns längst fülbar gewordene Bedürfnis einer heitern Weltansicht, wie nur die Religion sie geben kann. Wir haben weiter gefragt, was wol daraus würde, wenn wir die Religion und die Sittenlehre ihre Plätze tauschen liessen; wenn wir, anstatt den Willen, der zum Handeln vorzudringen im Begriff ist, einer sittlichen Zensur zu unterwerfen, — vielmehr für die Bequemlichkeit unserer Ruhestunden eine Lehre des Wollebens entwürfen;

[1]) Man denke z. B. an Muhammed, Wallenstein, Napoleon I., an die Päpste.

wenn wir, anstatt in der religiösen Betrachtung das Erquickende der Musse und der Abspannung von Geschäften zu suchen, vielmehr unsern Begierden, und unsern willkürlichen Zwecken einen berauschenden Glauben zugesellen wollten, um die aufsteigenden Zweifel niederzuschlagen und eine taumelnde Verwegenheit zu erkünsteln.

Wenn diese Betrachtungen etwas vermocht haben, um von einer falschen Ansicht der Moral und Religion, zu der wir gleichwol in einzelnen Augenblicken unseres Lebens leicht hingeneigt werden könnten, zurückzuhalten und dagegen den waren und eigentümlichen Wert einer jeden von beiden Vorstellungsmassen mehr fülbar zu machen: so war es gleichwol nicht eine deutliche Entwicklung der einzelnen Begriffe, noch die Kraft der Beweise, welche hier gewirkt hat, sondern nur eine vielleicht mehr oder minder gelungene Aufregung dunkler Gefüle, wie sie sich in jedem nur etwas empfänglichen Gemüte leicht erzeugen, wenn die Warheit oder etwas der Warheit Änliches nicht ganz unglücklich dargestellt wird. Solche Aufregungen sind nun freilich gar sehr der Umstimmung unterworfen. Die Zeit und das Leben füren so mannigfaltige und so gewaltige Eindrücke herbei, es scheint so Manches unseres guten Willens zu spotten und unsre heitre Naturansicht zu widerlegen, es zwingt uns so manches Bedürfnis zurück in die Nähe der Genusslehre, ja so manches blinde Glück oder Unglück begünstigt den Glauben an jenes Wort des Unmuts: „dem Narrenkönige gehört die Welt!“ — dass, um helles Licht in dies Dunkel zu bringen, es noch grösserer Anstrengungen bedarf, als der bisherigen. Exakte Philosophie ist das, was jene Aufregungen befestigt, und die entgegengesetzten teils schwächt, teils unmöglich macht (Ziller, H. R. p. 272). —

§ 20.

Die Religion ist also nicht Moral, sondern nur die praktisch notwendige ergänzende Beziehung zu derselben (II, 60). Von diesem Gesichtspunkte aus fällt allein das richtige Licht auf das Festhalten an der Religion bei denjenigen Männern, welche für die praktische Verwirklichung der Lehren von den Gütern, Pflichten und der Tugend (II, 58) Sorge zu tragen berufen sind (II, 69). Die Religion ist die Ergänzung jener Lehren; aber zuletzt findet sich, dass diese ihre moralische Beziehung, oder vielmehr ihre Beziehung zur Moral, noch nicht hinreiche, um ihren Wert und ihr Wirken vollständig zu beschreiben. Denn sie ist auch, wie wir gesehen haben, Gegenstand einer durchaus heitern Betrachtung, und dies wird am fülbarsten durch den Eindruck der verschiedenen Kunstwerke, denen sie nicht blos Veranlassung giebt, sondern von welchen grade die bedeutendsten eben nur in heiligen Hallen den rechten Platz gewinnen. Mit einem Worte, die Religion macht ausser dem moralischen Eindruck noch einen ästhetischen; und das ist ihr so wesentlich, dass, wenn sie gar nicht ästhetisch wirken sollte, sie auch gar nicht moralisch wirken könnte. Denn hinter den moralischen Begriffen liegen notwendig, als erste Grundvoraussetzung, ästhetische Begriffe verborgen. (Schwarze, p. 9.)

§ 21.

Aber keineswegs sind alle ästhetischen Auffassungen zugleich moralisch. Nicht einmal die ursprünglichen praktischen Ideen wirken unter allen Umständen moralisch. Das verraten diejenigen, um

ein eliegenahndes Beispiel zu geben, welche sich nicht bedenken, Gottänlichkeit als Moralprinzip zu verkündigen. Ihnen schwebt Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, Gerechtigkeit und Vergeltung, nach den praktischen Ideen, als vereinigt im höchsten Wesen vor; hiervon empfinden sie den ästhetischen Gesammteindruck. Nun meinen sie, wer den änlichen Gesammteindruck durch den Lauf seines irdischen Lebens hervorbringen könnte, der — würde Änlichkeit mit Gott erlangen! Machen denn diese Ideen auch nur im Geringsten das Wirken Gottes begreiflich? Oder darf man in Gott ein änliches Leiden von den Ideen annehmen, wie das Leiden, das der Mensch in seiner Demütigung empfindet, indem sein Streben, den Ideen zu entsprechen, ihm schlecht gelingt? Und doch ist dies Gefül des Leidens und der Demütigung unzertrennlich von der moralischen Gemütsstimmung, wärend es mit jenem ästhetischen Gesammteindruck nicht das Geringste gemein hat. Wollen wir nicht auch, wenn ein grosses Genie unsere Bewunderung erregt hat, jedem schwachen Kopfe raten, er möge sorgen, diesem Genie änlich zu werden? Der Nachamer giebt es onehin genug; sie können aber nicht, was sie wollen; darum rät man ihnen, in ihrem Kreise zu bleiben. So nun auch weist die Religion den Menschen an, sich auf seine guten Werke nicht zu verlassen; die Moral aber beginnt ihre eigentlich moralischen Lehren da, wo sie Jeden nach seiner Art und auf seinem, für ihn gangbaren Wege sich im Guten zu üben auffordert. Allerdings also ist an jenem Moralprinzip etwas Wares; aber grade durch das, was an ihm erhaben sein soll, berürt es die Religion von ihrer ästhetischen Seite, und entfernt sich von der moralischen Sphäre.

Möge nun Jeder das Seinige tun! Die Moralisten oder Ethiker haben alle Ursache, sich um Psychologie zu bekümmern; besonders um diejenige Erregung, worin der Mensch durch die Ideen und durch deren religiösen Inbegriff geraten kann und muss, um sittlich fortzuschreiten. Die Künstler hingegen mögen der Religion jeden Schmuck darbieten, durch welchen für irgend etwas derselben Verwandtes ein edler Ausdruck scheint gefunden zu sein. (II, 78—80.)

§ 22.

In jeder Beziehung also ist die Religion eine Stütze und Ergänzung für den moralischen Menschen. Dieser trägt ja eine Last, welche selbst dem Stärksten nicht leicht ist (II, 65 f. 68 f. 80). Woraus denn entsteht diese Last? Nicht blos aus der Lage der Dinge in der Natur, dem State und der Kirche; aber auch nicht blos aus den Ideen, welche den Wert oder Unwert des Willens anzeigen; sondern aus beiden zusammengenommen, weil es schwer ist, in solcher verwickelten Lage nicht den Wert des Willens preiszugeben; besonders bei gewönlicher Schwäche und Reizbarkeit des ganzen, geistigen und leiblichen Menschen.

In dieser verwickelten Lage aber wäre es falsch, vom Sollen auf das Können zu schliessen. Dies ist wol nach Kant, nicht aber nach Herbart möglich. (cf. Holtzmann, A. a. O. p. 72.) Herbart hat sich in dieser Beziehung die grösste Mühe gegeben, die Ethik von allem Andern, besonders von der Religion und Metaphysik, von der Bejahung oder Verneinung des Freiheitsbegriffs prinzipiell unabhängig zu machen, und den Nachweis zu liefern, dass die ethische Verpflichtung nicht erst durch die Rücksicht auf

die Leistungsfähigkeit irgend einer sittlichen Person, oder eines Willens begündet werde, sondern dass sie als absolute von allen wirklichen Willen unabhängig sei. Herbart stimmte demnach an diesem Punkte ganz mit den sittlichen Anschauungen des gewönlichen Lebens sowie mit den Grundsätzen der christlichen Religion überein, nach welchen die Verschuldung nicht aufhört, sondern bleibt, wenn sich auch tatsächlich bei dem Schuldner die Unmöglichkeit herausstellt, den ethischen Forderungen Folge zu leisten. (Flügel, Spekul. Theol. p. 285 f. 295. Ziller, Allgem. phil. Ethik, p. 124 f. 417. 451 f. Allihn, Grundlehren d. allgem. Ethik, p. 219 f.). Es muss folglich bei dem Satze sein Bewenden haben: Summae legis ethicae agnitio animique ad virtutem propensio veram religionen in nobis inchoat, non autem confirmat (XII, 59. Thes. III).[1])

II.

§ 23.

Die Religion ist die praktisch notwendige Ergänzung der Metaphysik. Herbart liess die Metaphysik nicht in Religion aufgehen, sondern er betrachtete Metaphysik und Religion nebst positiver Religionswissenschaft als disparate oder heterogene Disziplinen. Darum war es ihm möglich, das richtige Verhältnis zwischen der Metaphysik, als dem zu Ergänzenden, und der positiven Religion, als dem Ergänzenden, aufrecht zu erhalten. Er warnte vor dem törichten und gefärlichen Unterfangen, den Glauben zu einem Wissen erheben zu wollen (II, 60 f. Ziller, H. R. p. 274); er riet ab von einer von vorn herein sehr religiös sein wollenden Philosophie, und speziell von solcher Metaphysik, weil diese, wie die Erfarung nur zu oft und deutlich gelehrt hat, sehr leicht dazu kommt, an die Stelle des heiligen und persönlichen Gottes der Religion ein logisches und ethisches Ungeheuer zu setzen[2]). Er verbannte darum auf das entschiedenste allen Monismus aus der Religion und beseitigte glücklich diejenigen Misverständnisse, welche die exakten Wissenschaften, zu welchen nach Herbart auch die exakte Philosophie gehört, mit der Religionswissenschaft, sowie diese mit jenen, immer wieder in unnötigen und schädlichen Zwiespalt bringen (Allihn, Zs. f. ex. Ph. I, 220 f.). Die religiösen Vorstellungsarten zu untersuchen — nicht zu erzeugen

[1]) Was Goethe-Schiller's Xenien (ed. Stern, Nr. 383 u. 384) in Bezug auf eine Richtung ihrer Zeit bemerken, lässt sich passend anwenden auch auf das Verhältnis der philosophischen Realisten zu gewissen Neukantianern:

Neukantianer:

Auf theoretischem (metaphysischem) Feld ist weiter Nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!

Philosophischer Realist:

Dacht ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

[2]) Manche Philosophen und spekulative Theologen bekämpfen den Begriff der Persönlichkeit Gottes, indem sie behaupten, dass dieser Begriff für die religiöse Weltanschauung höchst bedenklich sei. Aber sie vergessen leider, dass mit diesem Begriffe, wenn er richtig verstanden wird, der ethisch-teleologische Theismus steht und fällt; sie bedenken nicht, dass sie in ihrer Polemik nur allzu oft ihre Lanzen gegen Windmülen einlegen, wodurch sie dann natürlich Ritter von der traurigen Gestalt werden, deren objektive wie subjektive Religion sich auf dem Aussterbeetat, im Stadium der Selbstzersetzung befindet.

—, ist allerdings auch zum Teil Sache der theoretischen Philosophie oder der Metaphysik. Aber Abwendung des Irrtums ist hier die Hauptsache. Zu dreiste Behauptungen in Rücksicht auf Religion werden hier ihrer Unhaltbarkeit überwiesen; die Religion selbst jedoch bleibt Sache des Glaubens und des Herzens.

Was die Metaphysik wissen kann, das bezieht sich 1) auf die Erklärung der Möglichkeit aller Erkenntnis, 2) auf Erklärung der Natur, endlich 3) auf die Grundlegung zu den mathematischen Wissenschaften. Hauptsächlich aber ist die Beschäftigung mit der metaphysischen Spekulation eine unschätzbare Gymnastik des Geistes, welche weiterhin für alles andere Denken uns zu statten kommt (Ziller, H. R. p. 274). Aber kennt der Mensch die Religion, kennt er das Gute und Schöne nicht, so ist er mit und one Metaphysik für jedes höhere Leben verloren (III, 155). Ebensowenig wie die reine Ethik, vermag die reine Metaphysik den Menschen in ein neues, besseres Land einzufüren. Man will durch unrichtige, wenn auch nicht übel gemeinte Spekulationen die Gottheit recht eigentlich erkennen, ja sogar aus ihr die Natur erklären. Oder vielmehr, man glaubt diese Erkenntnis schon zu besitzen; man freut und rühmt sich, den Glauben in ein Wissen verwandelt zu haben; nachdem zuvor durch andre, ebenfalls nicht ganz richtige Lehren, der Glaube selbst schwach geworden und als eine Sache des blossen reinen Herzens dargestellt war. Aber die Verbesserung bringt ein neues Übel herbei. Läge das höchste Wesen im Kreise unseres Wissens als ein erreichbarer Gegenstand, so könnte ebensowenig die Religion den zerrütteten Menschen in ein neues, besseres Land einfüren, als bei dem Falle der Sittenlehre. Und selbst dem geistig Gesunden wird der Gedankenkreis beengt, die Aussicht benommen, wenn er die höchste aller Vorstellungen, wozu er sich erheben kann, als abgeschlossen, oder auch nur der Hauptsache nach als fertig und sattsam bestimmt, betrachten soll. Wir reden hier nicht von Widerlegung eines Irrtums. Wer einmal ein unrichtiges System für war hält, der gewönt sich daran, und fült nicht mehr die Fessel, wogegen Andre, denen er sie anlegen will, sich sträuben. Aber dann muss er wenigstens der Einrede Gehör geben; er muss sich sagen lassen, dass er in der Tat schlechten Dank verdienen würde, wenn er Andre, deren Religion in's Unermessliche und durch keine metaphysische Erkenntnisbegriffe Erreichbare hinausschaut, die nämliche Begrenzung aufdringen könnte, in welche sich sein individuelles Meinen und Fülen nun einmal gefügt hat. Übrigens sorgt die Natur, dass der Fehler nie zu gross und zu gefärlich werden könne. Se bleibt immer unbegriffen in dem, was sie sichtbar Zweckmässiges hat; iund der Urheber dieser Zweckmässigkeit — wenn es nämlich einen solchen wirklich giebt — bleibt für unsere Augen immer ein Fixstern, welchen man stets weiter in die Ferne zu setzen genötigt ist, so oft eine Meinung, wie viele Millionen oder Billionen von Meilen er wol von uns abstehen könnte, gewagt worden war (II, 60 f.).

Aber geziemte es sich wol, mit Spinoza über diejenigen zu spotten, welche, in der Metaphysik keinen Abschluss ihres Denkens findend, da, wo die Frage nach den Ursachen der Ereignisse weiter und weiter verfolgt wird, endlich zum göttlichen Willen — „hoc est, ad ignorantiae asylum,“ — ihre Zuflucht nehmen? Eines Asyls dieser Art bedürfen wir

doch Alle, und nicht blos zum Zeichen unserer Unwissenheit; wiewol wir auch diese eingestehen sollen, und one Erröten eingestehn können (III, 172). Der Glaube an Gott ergänzt unser philosophisches Wissen; aber diese Ergänzung selbst lässt sich nicht wiederum in ein Erkenntnisprinzip verwandeln. Gott ist kein Gegenstand des spekulativen, metaphysischen Wissens und die Vorstellungen von Gott bildet sich Jeder nach seinem Gemüte, d. h. nach seinem religiösen Bedürfnis und seiner ethischen Gesinnung. (Zum Teil gegen Herrmann, Theol. Lit. Z. 1881, p. 138. Gottschick, ibid. p. 553.)

III.

Der Stat bedarf der Kirche oder der religiösen Gemeinschaft.

1) Begriff und Ursprung der Kirche.

§ 24.

Dass die Religion einem objektiven Bedürfnisse entspricht, zeigt sich ganz besonders deutlich bei dem State, welcher der Religionsgesellschaft nicht entbehren kann. Der ethische Idealismus der Herbart'schen Philosophie begünstigt zunächst einen sittlichen Individualismus, sofern die ethischen Ideen in erster Linie auf einzelne Personen anzuwenden sind. Die hohe Wertschätzung der sittlichen Individuen tritt klar hervor. [1]) Aber mit diesem Ergebnisse ist das ethische System noch keineswegs erschöpft, denn die ursprünglichen, einfachen ethischen Ideen sollen auch als abgeleitete Ideen auf ein Mehrheit von Personen angewandt werden. Geschieht dies, so erhält man die Ideen, einer Rechtsgesellschaft, eines Lon-, Verwaltungs- und Kultursystems, und endlich einer beseelten Gesellschaft; letztere aber ist der Musterbegriff einer Mehrheit von Menschen, welche sämtlich von der Einsicht in die einfachen und abgeleiteten praktischen Ideen durchdrungen sind und dieser Einsicht auch folgend, sich die gleichmässige und vollendete Darstellung aller dieser Ideen zur höchsten Lebensaufgabe gemacht haben. (Cf. Nahlowsky, Allgem. prakt. Phil. p. 378 f. Allihn, Grundl. d. allgem. Eth. p. 65 f. 211 f. Ziller, Allg. phil. Eth. p. 390 f. Herb. W. VIII, 33 f. 101 f.) Das religiöse Organ zur Anbanung und Realisirung der beseelten Gesellschaft oder des Reiches Gottes auf Erden (Nahlowsky, Allgem. prakt. Phil. p. 383.) ist nun die Kirche, eine von Menschen gegründete religiöse Anstalt, welcher die Einzelnen für ihre Ausbildung unendlich viel zu verdanken haben, besonders auch darum, weil das Festhalten an ihr vor dem Verfallen in einseitigen Individualismus bewart.

---

[1]) Das sittliche Individuum, der von den ethischen Ideen ganz durchdrungene Charakter, welcher nur mit Hülfe der echten Religion ausgebildet werden kann, hat ewigen Wert und unvergängliche Bedeutung. Daraus folgt, dass nur eine wirklich sittlich-religiöse Weltansicht dem Einzelnen seine ware Bedeutung sichert und dass auch die bestehenden oder noch zu bildenden kirchlichen Gemeinschaften nur dann auf eigentlichen, innern Wert Anspruch erheben dürfen, wenn sie auf einer solchen Weltansicht beruhn. Der Pantheismus, welcher prinzipiell alle ware Religion und Sittlichkeit ausschliesst, kann demnach weder die Grundlage, noch das reformatorische, protestantische Prinzip einer „Kirche“ bilden. Vgl. Haccius, Kann d. Phantheism. eine Reform. der Kirche bilden? 1851. 1 f. 5 f. 13 f. 18 f. Thikötter, Wie soll v. positiver Seite der Anspruch auf kirchl. Berechtigung d. liberalen Theologie u. ihrer Vertreter beurteilt w.? 1878. p. 7 f. 10 f. 25 f.

Weil die beseelte Gesellschaft über jede bestimmte Grenze hinausweist, liegt in ihr offenbar eine religiöse Tendenz. Daher sehn wir auch in Gott die Gemeinschaft mit dem Universum. Da es ferner in der Gesellschaft Jedem wichtig ist, zu wissen, dass die Andern gleiche Gesinnung hegen, so entsteht hieraus, in Verbindung mit der Neigung, sich auszusprechen, die öffentliche Bezeugung der Dankbarkeit, Demut, Ehrfurcht gegen das höchste Wesen. Diese Öffentlichkeit des Gottesdienstes schafft sich eine weitere Sphäre als das Machtgebiet des States; die Kirche erstreckt sich auf gegebenem Boden weiter als der Stat (VIII, 332).

§ 25.

Bei der Frage nach dem Ursprung der religiösen Gemeinschaft möge man sich an das allgemeine subjektive Religionsbedürfnis erinnern. Bekannt ist das alte Wort: timor fecit deos; allein dies trifft nicht den Hauptpunkt. Allgemeiner ist die Neigung, von jeder plötzlichen Aufregung, nicht blos in der Aussenwelt, sondern auch im eignen Innern, den Grund in einem Lebenden vielmehr als im Toten zu suchen. Und nicht blos Bacchus und Ceres traten an die Stelle des Weins und Getreides, sondern so oft sich der Mensch über eine Veränderung seiner Gemütslage, über einen plötzlich in ihm aufsteigenden Gedanken wunderte, eben so oft glaubte er sich von einer unsichtbaren Kraft berürt; wovon ganz deutlich noch in den Homerischen Gedichten die Spuren uns überall entgegentreten. Die Frömmigkeit erlaubt dem Dichter nicht, irgend eine bedeutende Handlung einem Menschen zuzuschreiben, wenn nicht eine Gottheit innerlich und äusserlich mitwirkt, ja den Anstoss giebt (II, 340). Dies vorausgesetzt: so konnte es nicht fehlen, dass der Mensch nicht blos fürchtend und bittend, sondern auch dankend sich demütigte, so oft das, was wol tat oder ein Wehe abwandte, ihn dazu aufforderte. Kam nun geselliger Gemeingeist hinzu, so wurde der Dank wie die Bitte zur öffentlichen Handlung. Und solches Handeln wurde mehr und mehr zur öffentlichen Sitte, welche mancherlei öffentliche Einrichtungen, und hiermit Forderungen an die Mitglieder der Gesellschaft nach sich zog. (II, 341.)

Befragen wir nun die praktische Philosophie, so sagt sie uns sofort, dass dem Wolwollen Dank, dem höhern Verdienste Ehrerbietung gebüre; dass Dank und Demut wachsen müssen, wie das Verdienst und die Güte wachsen; dass also auch der Gemeingeist sich richtig äusserte, wenn er öffentlich dankte und sich demütigte vor dem, welcher der Gesellschaft den Boden und die ganze Möglichkeit ihrer Existenz verschaffte. So war es nicht blos, sondern so ist es, so soll es sein, und so muss es bleiben. Zum State gehört die Kirche; zur Kirche gehört die Einheit; nur darf diese Einheit die richtige Toleranz nicht ausschliessen (II, 342).

Das positive Recht der religiösen Gemeinschaft besteht in ihrem Dasein; sie ist etwas historisch Gegebenes und muss darum zunächst als ein solches anerkannt werden. Alle Begriffe vom Nutzen der Kirche können die Kirche selbst nicht schaffen. Ist sie aber vorhanden, so ist sie dem State eine Woltat, die er vorfindet, wie er die Güter des Bodens findet, auf dem er ruht (II, 65.). Die Kirche weiss, dass sie auf einem antiken, und in seiner Art vollkommen klassischen Fundamente beruht; für die allgemeinen religiösen Bedürfnisse der Menschheit ist — das weiss sie — längt gesorgt. Nicht so für die Angelegenheiten des Wissens und für das, was davon abhängt (V. 197).

Die Kirche beruht nun 1. auf einem innern und 2. auf einem äussern praktischen Bedürfnisse.

§ 26.

1. In Hinsicht auf das innre Bedürfnis ist zu konstatiren, dass die Kirche einem Vertrage ihren Ursprung verdankt, aber nicht einem beliebigen, rein willkürlichen, sondern einem unvermeidlichen, welchem nichts Andres zu Grunde liegt, als das gleiche, allgemeinmenschliche Religionsbedürfnis (II, 35 f. 63.). Der Mensch fült sich dazu getrieben (cf. Schwarze, p. 38), das, was ihn im Herzen bewegt und drückt, mehr oder weniger laut zu äussern, mit Gleichgesinnten sich zu vereinigen und mit ihnen gemeinsam dem höchsten Wesen in Dankbarkeit, Ehrfurcht und Demut zu dienen. Wenn sich nun herausstellt, dass sich in der Tat, in Folge der grossen, individuellen Verschiedenheit des allgemeinen religiösen Bedürfnisses, selten zwei Personen finden, die, wenn sie ihre Meinungen über Religion völlig austauschen, sich ganz in Übereinstimmung setzen können, so möchte man es unter diesen Umständen zuweilen fast bedauern, dass trotzdem das Religionsbedürfnis in so hohem Grade gesellig ist. Aber an der Tatsache, die auf psychologischen Gesetzen und ethischen Motiven beruht, lässt sich nun einmal Nichts ändern. Jeder klagt gern laut, was sein Herz drückt; und wollte er davon schweigen, so würde dennoch das, was ihm an Glück und innrer Ruhe fehlt, sich selten ganz verbergen lassen. Versteht man nun unter Vertrag einen Akt, durch welchen eine Vereinigung von Personen durch den Willen derselben herbeigefürt wird, so beruhen auch die entstandnen Kirchen auf menschlichen Verträgen; und sie traten in's Dasein, indem die religiös angeregte oder auch begeisterte Menge sich in solche Gruppen sonderte, deren jede es möglich fand, sich für einverstanden in den Hauptpunkten der Religion, d. h. in einer bestimmten religiösen Weltanschauung als solcher, zu erklären. Die Kirchen fordern von keinem ihrer Mitglieder, dass es sich ganz vollständig, und ganz laut, über alle seine Meinungen ausspreche; im Gegenteil, es liegt ihnen daran, dass die Äusserungen der Mishelligkeit, des Schwankens und Zweifelns von Einzelnen möglichst zurückgehalten werden, um Andre nicht irre zu machen, und dadurch den Beruf der Prediger zu erschweren (II, 63). Die Kirche wird nun zwar nicht, eben so wenig wie der Stat, einräumen, sie sei das blose Werk eines menschlichen Vertrages; im Gegenteil, sie allein wagt, was selbst dem State nicht einfällt, jedem einzelnen Menschen nicht etwa mit den Satze: „quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium“, sondern mit dem harten Vorwurfe: „Du bist ein Sünder“ entgegenzutreten. Sie setzt also eine unleugbare Notwendigkeit voraus, vermöge deren der Mensch sich eine solche Rede müsse gefallen lassen. Noch mehr: wer seine Kirche verlässt, um in eine andre einzutreten, der entweicht damit keineswegs der Demütigung durch jenen Vorwurf; vielmehr alle Kirchen rufen mit einer Stimme: „Du bist ein Sünder!“ Nur die eine verzeiht leichter, als die andre. Allein abgesehn hiervon, bleibt es immer merkwürdig, dass die Natur eines Vertrags sich selbst bei der kirchlichen Gemeinschaft, die das Ein- und Austreten erlaubt, nicht verleugnen lässt; wo es doch so deutlich her-

vorspringt, dass, wer von dem Begriffe eines Vertrags ausgehn wollte, nimmermehr auf den Gedanken einer Kirche würde kommen können (II, 36).

§ 27.

2. Dem innern Bedürfnisse, welches religiöse Verträge und Gemeinschaften zu stiften veranlasst, entspricht nun ein praktisches, äussres Bedürfnis, sofern es nämlich offenbar notwendig ist, dass Prediger vorhanden sind, welche den Dienst und die sorgfältige Pflege der Religion übernehmen[1], und, indem sie den Trost, die Zurechtweisung und die Ermanung überall austeilen, nicht nur den einzelnen hülfsbedürftigen Menschen, sondern auch den einzelnen Staten wesentliche Dienste leisten. Solche Männer aber müssen, wenn sie mit Erfolg und warhaft Segen spendend wirksam sein sollen, gründlich, besonders auch in der Philosophie (Hagenbach, Encyklop. u. Methodol. 9. A. p. 52. 64 f. 71 f. 76 f. 262. Fog, D. theolog. Studium. Aus d. Dän. ed. Gleiss, p. 158 f.) gebildet, dann angestellt, unterhalten und vielfach unterstützt werden (II, 63). Dazu ist aber offenbar ein grosser Verein nötig, oder mehrere Vereine. Wirkt nun der religiöse Geist einer grössern Religionsgesellschaft auf die Diener oder Verkündiger der Religion, so werden diese, in ihrer religiösen Stimmung erhoben und vielleicht begeistert, um so eher und besser im Stande sein, die ernsten und schwierigen Aufgaben ihres Berufs zu erfüllen. Traurig aber und für den Fortschritt der echten Religion hinderlich ist es, wenn ihre berufnen Vertreter, statt ausschliesslich die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Andern anzustreben, allerlei weltliche egoistische Nebenrücksichten verfolgen, indem sie sich dabei, die Religion zum Deckmantel des schmählichsten[2] Egoismus nehmend, auf ihren vermeintlichen priesterlichen Character indelebilis, auf ihre durch höhere, aber doch blos menschliche Ordination bewirkte und angeblich mit einer gewissen äussern Machtvollkommenheit verbundne priesterliche Ausstattung one irgend welchen zureichenden Grund berufen. Der wirklich religiöse Mensch wird stets den Beruf der interesselosen Verkündiger der Religion für praktisch notwendig, für unentbehrlich halten, sofern nämlich in der menschlichen Gesellschaft die höchsten, idealsten Strebungen und Bedürfnisse nicht unbefriedigt bleiben dürfen. Aber die Verkündiger der Religion dürfen nie vergessen, dass auch sie selbst, wie alle Andern, schwache, hülfsbedürftige Wesen, dass sie Menschen sind, die selbst der Religion in erster Linie bedürfen. Dazu kommt noch, dass ihr Beruf schwer ist. Es ist keineswegs damit getan, dass sie Griechisch und Hebräisch in ihre Muttersprache, z. B. in's Deutsche, übersetzen; sondern was in historischer Ferne schwebt, das sollen sie heute als Narung und Heilung austeilen. Das Erstaunen, welches der Blick in die höhere Ordnung zu erregen vermag, wirkt auf sie zuerst; und man darf sich nicht wundern, wenn ihnen etwas Änliches, wie den Philosophen so häufig, ebenfalls begegnet, nämlich die Beziehungen ihrer Lehren aus den Augen zu verlieren, oder wenigstens nicht scharf genug zu beachten (II, 58). Werden diese Beziehungen jedoch von ihnen scharf beachtet, so kann

[1] Darum scheint der Titel Prediger, minister verbi divini, im Geiste des evangelischen Protestantismus, der passendste zu sein.
[2] Denn abusus optimi pessimus.

ihre Wirksamkeit warhaft segensreich sein; sie werden dann auch, mit Rücksicht auf ihre persönliche, und kirchlich-soziale Stellung, sich nicht in einseitiger Auffassung, in partikularistisch-konventikelmässiger Ausschliesslichkeit, nur mit der Heilung, Sammlung und Bewarung Einzelner, einiger Wenigen beschäftigen, sondern als Ärzte des Geistes (II, 60) das ware geistige Wol der Gesellschaft als eines sozialen Ganzen in's Auge fassen; sie werden dessen eingedenk sein, dass die Religionsgesellschaft, ebenso wie die Rechtsgesellschaft, das Lon-, Verwaltungs- und Kultursystem, nicht Andres ist, als ein integrirender, ja der wichtigste Teil der beseelten Gesellschaft, welche auf der einfachen Idee der innern Freiheit beruht, einer Idee, welche zwar durch die reine Ethik als Musterbegriff aufgestellt, aber nur mit Hülfe der echten Religion verwirklicht werden kann. Auf Grund der Idee der innern Freiheit und demgemäss auch derjenigen der beseelten Gesellschaft ist besonders die Herrschaft einer bestimmten Klasse oder Kaste in der religiösen Gemeinde zu vermeiden. Priesterherrschaft ist nämlich eins der grössten aller Übel. Denn grade das Edelste, die Religion, verwandelt sich, wenn es verzerrt wird, in das Abscheulichste und Verderblichste (II, 307)[1].

§ 28.

Auf Grund jener Idee ferner konnte Herbart nur ein entschiedener Anhänger des Protestantismus, der Religion der innern Freiheit (cf. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III. 93 f. 143 f. H. Schultz, D. kathol. u. d. evangel. Lebensideal, p. 5 f. 15 f. 22 f. 24 f. Kaftan, Wesen d. christl. Rel. p. 335 f. 413 f. 438 f.) sein, im scharfen Gegensatze zu den alten und modernen, romantisch-hierarchischen Machtsprüchen, welche, wenn sie es vermöchten, alle Erkenntnis auslöschen und alle Freiheit zu Boden schlagen würden (IX, 159.). Eine Vereinigung von Protestanten und Katholiken ist nach den Zeichen der Zeit — durch Jesuiten und Inquisition, durch geheime Künste und durch offne Anmassung, ja durch die Schwärmer selbst, die der protestantischen Kirche entsagt haben, um sich der römischen in die Arme zu werfen — rein unmöglich gemacht (Henke, Ergebnisse und Gleichnisse, ed. Dreydorff, p. 28 f. Martensen, Katholizismus und Protestantismus, p. 1 f. 10 f. 66 f. 107 f. 120 f. 130 f. 156 f.). Der Protestantismus, mit seiner reformirten Lehre, — in welcher die Reform jedoch noch keineswegs vollständig durchgefürt ist, — ist eine feste Burg, die in unsern Zeiten neuer Verteidigung bedarf, und sie zuverlässig finden wird, ja sie schon gefunden hat, weil hier aus der Grösse des Übels selbst die Heilung entspringt. Aber kein Friede ist haltbar, der auf Kosten der Billigkeit geschlossen, — keine Einmischung, die mit Verleugnung der Warheit erkauft wurde. Darum sollen und können sich Protestanten und Katholiken nur dadurch nähern, dass beide Parteien vorwärts schreiten — die hinterste am geschwindesten! —, nicht aber dadurch, dass eine von beiden, oder wol gar beide, zurückfallen in schon überwundne Verkehrtheit.

Den Katholiken muss man gradezu anmuten, dass sie sich reformiren sollen. Es ist übrigens nicht nötig, dass sie dabei wissentlich in

[1] Darum muss grade auf dem Gebiete der Religion das Wort Bernhard's von Clairvaux beachtet werden: Tolle superflua, et salubria surgunt.

die Fusstapfen einer schon vorhandnen Reformation hineintreten. Sie werden schon von selbst hineingeraten. (Henke, Ergebn. u. Geichn. ed. Dreydorff, p. 47 f. 51. 69 f. 76 f. 86. 123—129.) Etwas Änliches sollte man auch den Juden vorschlagen. Jedoch von Zwang und Überredung kann weder hier noch dort die Rede sein. Die Protestanten müssen indessen protestiren gegen jede Anmutung, jenen auf halbem Wege entgegenzukommen.

§ 29.

Die Schwärmerei in der neueren Theologie, um das Jar 1819, hatte dieselbe Quelle, wie die in der Medizin und wie der moderne Empirismus der Juristen von der sogen. „historischen" Schule (Thilo, D. theologisirende Rechts- und Statslehre, p. 24 f. 33 f. 61 f. 133 f. 162 f. 259 f. 284 f. 376 f.). Es ist die intellektuelle Anschauung, welche die Schwärmer angelockt, und die nüchternen Köpfe von der Philosophie und Religionswissenschaft eine Zeit lang zurückgestossen hat (Vgl. das vorzügliche, leider in weitern theologischen Kreisen nicht bekannt gewordene oder absichtlich totgeschwiegene Buch von Thilo: D. Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet. Lpzg. 1851. p. 32 f. 49 f. 69 f. 90 f. 116 f. 120. 127.). Alle intellektuelle Anschauung ist Schwärmerei, und alle Schwärmerei droht den Übergang in Fanatismus, welcher im modernen Katholizismus in so hohem Grade entwickelt ist. Darum darf keine Schwärmerei Nachsicht finden vor den Denkern; wärend sie dagegen vom State so lange geduldet werden muss, bis sie sich in fanatischen Handlungen zeigt.

Sofern nun die Philosophen und Religionsforscher sich dem Fanatismus entgegenstellen, ist Herbart nicht wider sie, sondern für sie. Wenn sie aber, wie es so häufig der Fall ist, einer Lehre anhängen, die sich auf intellektuelle Anschauung beruft, sind sie in dem Streite wider den religiösen Fanatismus schwache Kämpfer; und man verliert Nichts, wenn man denjenigen gradezu als Gegner behandelt, der nur ein schwacher Freund und Gehülfe sein würde (IX, 162 f.). — Aus dem Entwickelten ergiebt sich leicht, dass eine progressive, auf wissenschaftlicher und praktischer Fortbildung begründete, nicht aber eine konservative Union das Ziel ist, welchem Katholiken und Protestanten strebend sich entgegen zu bemühen haben. (Cf. auch Mangold, Artikel Henke, bei Herzog und Plitt, Prot. R. E. 2. A. V, 784.)

II) Verhältnis zwischen Kirche und Stat.

A.

Der Stat bedarf der Kirche.

§ 30.

1. Die Kirche oder die religiöse Gemeinschaft erzieht die Einzelnen durch die Religion; und diese religiöse Erziehung der Menschen zu festen, in sich harmonischen, religiösen und sittlichen Charakteren ist äusserst wichtig, weil sonst leicht furchtbare Spannung entsteht. Die furchtbarste, aller Macht einer menschlichen Regirung überlegne Spannung

würde entstehn, wenn die Gemüter one Trost, Zurechtweisung, Erhebung, der natürlichen Unruhe (II, 56 f.) überlassen blieben. Aller Zunder, welchen diese Unruhe in Flammen setzen kann, liegt auf dem Boden des Stats (Cf. über den Begriff des States: Geyer, Gesch. und System d. Rechtsphil. p. 189 f. 193 f. — Dass der Stat nicht ein Organismus im strengen Sinne des Wortes ist, hat Herbart (IX, 199 f. 212 f.) schlagend nachgewiesen. Vgl. auch Lotze, Allgem. Physiologie d. körperl. Lebens, p. 109 f.). Hier sind die Güter, welche, indem sie den Fleiss beschäftigen, zugleich die Begierden reizen; hier sind Gesinnungen, nicht blos der Achtung, sondern auch der Geringschätzung, nicht blos der Liebe, sondern auch des Hasses; hier sind die Familien mit allen ihren Ansprüchen; hier ist das Gebäude der Dienstverhältnisse, worin zallose Diener — nicht blos Offizianten — den Lon ihrer Leistungen fordern, nachdem sie nicht alle den nötigen Dienst geleistet haben. Hier drängen Alle wider einander, wenn nicht Jeder, seiner Pflicht sich bewusst, in seinen Schranken bleibt. Hier regt sich die ware Tugend, aber auch der fanatische und geheuchelte Heroismus. Geschieht Unrecht in diesem Gedränge, so ist in sehr vielen Fällen gar kein Ersatz möglich. Obendrein ist es ein grundfalsches Prinzip, anzunehmen, die Idee des Rechts füre schon an sich die Befugnis des Zwanges herbei, welcher zur Abwehr des Unrechts genüge (VIII, 45 f.). Der Zwang hat Schranken der Billigkeit, welche zu beobachten nicht leicht ist. Diese Schranken lassen sich erweitern, aber nur unter Bedingung der Volksbildung, welche höher und höher gesteigert werden muss, wenn sich der Stat, wie es sein idealer Beruf ist, zum Verwaltungs- und Kultursystem entfalten will. Aber es ist das verkehrteste aller Vorurteile, zu meinen, aus den ersten besten, gleichviel wie rohen und schlechten, Menschen lasse sich, wie aus Steinen ein Gebäude, so der ware Stat zusammensetzen. Ihm sind christlich gesinnte Bürger, ihm sind warhaft aufgeklärte und besonnene Männer nötig; sonst kann seine eigne Macht ihn erdrücken, oder seine Onmacht lässt ihn zerfallen. (II, 64 f.)

§ 31.

2. Der Stat bedarf des Einigungsbandes der Kirche. Die Kirche mildert innerhalb des Stats den Unterschied der Stände, das Drückende der Standesverschiedenheit (II, 343.). Daher ist Religion der durch die ethischen Ideen beseelten Gesellschaft so wesentlich (VIII, 332 f.), dass der Stat gegen die Kirche nie gleichgültig sein darf. Die Kirche vereinigt die Stände, indem sie deren Unterschied bei Seite setzt. Sie vereinigt die Nationen, denen sie gemeinschaftlich angehört; und erinnert im Kriege an den Frieden (VIII, 368). Die echte Religion betont die Menschenwürde Aller, one Ausnahme; nach ihren erhabnen Grundsätzen gilt vor dem allein Guten kein Ansehn der Person. Durch die konsequente Geltendmachung dieser Gedanken wird die religiöse Gesellschaft zu einem Bande, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo durch irgend ein Unglück die Fugen des Stats anfangen zu klaffen, oder gar der Stat selbst zu Grunde geht. Man betrachte doch nur das Judentum. [1])

[1]) Die Beantwortung der modernen Judenfrage — welche bekanntlich einen

Und was wäre im Napoleonischen Zeitalter aus den Europäischen Staten geworden, one das Christentum? Europa wäre in der Tat gewesen, wofür man es ausgab: ein alternder Weltteil (II, 65).

Indem nun die religiöse Gemeinschaft den Unterschied der Stände bei Seite setzt, vereinigt sie die Stände so viel als möglich und wird zu einer der stärksten vereinigenden Kräfte im politischen und sozialen Leben der Menschheit. Kirchenspaltung macht dagegen einen Versuch zu trennen, der, wenn er mislingt, auf die Kirche selbst zurückfällt. Dies ist der ware Grund der Gleichgültigkeit gegen die Kirche. Man denke an Lessing's Nathan den Weisen! So lange es Kirchenspaltung giebt, mag jede Kirche sich hüten, ihr Eigentümliches mit Schärfe hervorzustellen; sie gewinnt, wenn sie es in Schatten stellt. Was sich ihrer trennenden Kraft entgegensetzt, weil es seiner Natur nach durch das gesellige Bedürfnis vereint bleibt oder nach Einheit strebt, das ist mächtiger als sie. — An diesem Punkte zeigt sich deutlich der Gegensatz des Kirchenlehrers oder des positiven Religionsforschers gegen den Philosophen. Der Philosoph kann und soll allein feststehn; der Religionsforscher ist nichts one den Glauben der Gemeinde. (Cf. Ritschl, Unterr. in. d. christl. Rel. 2. A. p. 1. 2. 23 f.). Darum schreibt der Stat die Philosophie nicht vor; er rechnet auf den Widerstreit der Systeme vor ausgemachter Evidenz der Gründe; aber die Kirchenlehre muss von ihm geprüft werden, in wiefern sie mit dem Glauben der Gemeine zusammenstimmt, weil sonst Unruhe entsteht (IX. 448). Wenn nun aber in einem State der Gemeingeist, welcher alle echte Gesellschaft stiftet, leidet; wenn der Stat, im psychologischen Sinne, ungesund ist, dann wird wares Wissen von den Gegenständen und den Grenzen unsrer Erkenntnis der Einhelligkeit wieder erzeugen, und mit ihr den dauernden Gemeingeist. Indem wir als religiöse Menschen daran glauben, dass die Menschheit zum Fortschritte geschaffen sei, setzen wir notwendig voraus, dass ein hinlänglich bestimmtes Wissen könne gewonnen und verbreitet werden, um solche Einhelligkeit zu erlangen, bei welcher religiöse Formen und Gedanken nicht mehr aufgedrungen, sondern allgemein als richtig anerkannt und im Ganzen gern befolgt werden. Dies ist durch die religiöse Weltanschauung des Christentums in den Hauptzügen schon geschehen; und daraus erklärt sich denn auch im Ganzen die Überlegenheit der unter dem Einflusse des Christentums gebildeten Staten (IX 449). Zu einem auf ethischer Basis ruhenden Statswesen gehört also notwendig die Kirche; zur Kirche aber gehört die Einheit; nur darf diese Einheit die Toleranz nicht ausschliessen (II, 342).

§ 32.

3. Die Kirche macht jedoch, ihrer Natur nach, Anspruch, one Ver-

wesentlichen Faktor der allgemeinen sozialen Frage bildet — wird bedeutend erleichtert durch die einfache Erwägung, dass die Juden als solche, welche früher, als sie in Palästina zusammenlebten — und zwar in einem nach aussen bestimmt abgegrenzten, und nach innen durch gemeinsame Religion sowie durch homogene Abstammung zusammengehaltnen State —, nicht nur ein Naturvolk (natio), sondern auch ein Statsvolk (populus) bildeten; heutzutage jedoch nur noch als von einander getrennte Individuen, gleichsam als persönliche Atome existiren, welche durch die modernen Kulturstaten fluktuiren und jedem zivilisirten Statsvolke als vollberechtigte Bestandteile eingegliedert werden können. Vgl. Geyer, Gesch. u. System d. Rechtsphil. p. 212.

gleich grösser zu sein, als der Stat, auf dessen Boden sie steht. Sie kann sich nicht begnügen mit einem Nationalgott, wenn schon ihre Einrichtungen häufig nur innerhalb eines Stats und seines Machtgebiets zur Ausfürung kommen. Dieselbe Verehrung, welche sie dem Allerhöchsten widmet, gebürt demselben überall; der Idee nach darf Nichts ausserhalb der Kirche bleiben.[1]) Wendet aber die Kirche Mittel an, die nicht im Stande

[1]) Es ist darum höchst charakteristisch für gewisse blasirte, reformjüdische Vertreter der altbekannten und mit modernen Phrasen aufgeputzten, monistisch-atheistischen, seit Spinoza sehr stark judaisirenden Weltanschauung — die man, da es viele moderne Weltanschauungen giebt, one irgend welchen zureichenden Grund die moderne Weltanschauung nennt —, wenn sie sich freuen, jetzt endlich ausserhalb des Schattens der Kirche leben zu können. Gewiss, dass sie das können, ist sehr wichtig und bezeichnet einen bedeutenden Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Lebens; denn die ware Religion verlangt innre und auch äussre Freiheit. Die Religiosität ist das zarteste und freieste Phänomen des innern Lebens in der Seele, und nur in der frischen Lebensluft der waren Freiheit, des prinzipiellen und konsequenten ethischen Liberalismus kann die christliche Religion, welche nach unsrer Überzeugung eine zugleich alte, antik-klassische, und eine ewig junge, stets moderne Weltanschauung darstellt, ihre Blüten und Früchte entwickeln, leben, wachsen und blühn. Darum wollen wir mit der Freiheit auch die Möglichkeit ihres Misbrauchs, Freiheit des Zweifels, sowie des individuellen, physischen und geistigen, ethischen und religiösen Nieder- und Untergangs; aber wir wollen nicht die Herrschaft des Zweifels, nicht die Inauguration eines allgemeinen — Bankerotts. Wir glauben mit fester Zuversicht an die Lebensfähigkeit, die unvertilgbare, lebendige Triebkraft, die unabsehbare Fortexistenz der echten Religion: darum gereicht die Tatsache der Irreligiosität zum Schaden nicht der Religion, sondern den Religionslosen, den sogen. Freidenkern, bei welchen man ja sehr oft zwar manche seltsame Erscheinungen des geistigen Lebens antrifft — da sie sich nicht selten über das, was die Ethik von sittlichen Idealen, Pflichten und Tugenden aufstellt, in törichter und mehr als dreister Verblendung hinwegsetzen —, äusserst selten aber — in Bezug auf die höchsten Probleme wenigstens — auch nur eine Spur von warhaft freiem Denken findet. Freies Denken, welches nur bei Wenigen gefunden wird, und Freidenken, welches der unphilosophischen Masse so leicht zugänglich gemacht ist, sind daher kontradiktorische Gegensätze. Freidenken ist identisch mit Nichtdenken, sofern es nur das bezeichnet, was von der Masse gedankenloser, geistig durchaus unselbständiger, von irgend einer der unzäligen Leithammeltheorien beherrschter Menschen vorgestellt oder phantasirt oder geträumt wird. Freies Denken aber oder — Verstand ist stets bei Wenigen nur gewesen! Man erinnre sich an den berufnen und verrufnen Kultus des Genius [cf. Thilo, Wissenschaftlichkeit d. mod. spekul. Theol. p. 282 f. Flügel, Über d. Entwicklung d. sittl. Ideen, Ztschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. XII, 59 f. 62.]; an die fanatische Begeisterung der Pariser Sozialisten, Kommunisten und Kollektivisten, der russischen Nihilisten; an den Atheismus und haltlosen, korrumpirten und korrumpirenden Republikanismus eines Gambetta, der mit seiner freidenkerischen religionslosen Sippschaft (Paul Bert!) eine radikal fortschrittliche Republik one Republikaner halten oder gründen wollte; an die Beräucherung des alten und neuen Glaubens von Strauss, des Schopenhauer'schen und von Hartmann'schen Pessimismus, der Mainländer'schen Philosophie der Erlösung durch Verbreitung der Kinderlosigkeit (vgl. von Hartmann, Phänamenolog. d. sittl. Bewusts., p. 688 f.) von Seiten gewisser Journalisten, Commis-Voyageurs und änlicher „grosser" Freidenker; endlich an den neusten schwindelhaften Wagner-Kultus, welcher nicht nur in der „Stadt der reinen Torheit" zur Verherrlichung eines alten Romantikers und einer noch jungen, romantischen, d. h. unklassischen, vermeintlichen Zukunftsmusik getrieben wird. (cf. Hanslik, Vom Musikalisch-Schönen. 3. Aufl. Leipz. 1868; und „Die moderne Oper", an verschiedenen Stellen. Ehrlich, Die Musik-Ästhetik in ihrer Entwicklung von Kant bis auf die Gegenwart. Leipz. 1881. Zimmermann, Studien u. Kritiken z. Phil. u. Ästhet. II, 239 f. 254 f. 264 f. Ballauf, Elemente d. Psychol., p. 94 f. 147 f. 163 f.

sind, die Gemüter zu vereinigen; macht sie wegen der Glaubenspunkte solche Bedingungen, die zur Spaltung der Meinungen füren, so entstehen mehrere Kirchen statt einer; und jede derselben läuft Gefar, kleiner zu werden als der Stat, der sie neben einander nur soweit schützen kann, als sie sich unter einander vertragen. Nun kommt unvermeidlich eine Unterordnung des geistlichen Ansehns unter die weltliche Macht zum Vorschein, welche der religiöse Gemeingeist ursprünglich nicht kannte. Kein Wunder, wenn dann die Kirche fült, dass sie in eine für sie eigentlich nicht passende Stellung geraten ist. Die Frage nach dem Übergewicht hätte gar nicht veranlasst werden sollen; in der ursprünglichen Neigung der Gesellschaft, sich gemeinschaftlich vor dem Allerhöchsten zu demütigen, liegt Nichts von einem Unterschiede zwischen Kirche und Stat; der Stat ist es zuerst selbst, der sich auf kirchliche Weise offenbart. Selbst dass die Kirche den Stat überschreitet, fürt an sich kein Übel herbei; käme sonst Nichts dazwischen, so wäre einerlei Kirche in mehreren Staten nur wie in mehreren Exemplaren vorhanden.

Aber hier dürfen wir nicht unterlassen, des höchst woltätigen Einflusses zu gedenken, welchen die Kirche, sofern sie in mehreren Staten eine ist, gegen den Streit der Staten ausübt. Sie ist es vorzugsweise, welche im Kriege zum Frieden mant und die Gemüter zur Versönung stimmt (II, 342 f); sie vereinigt die Nationen, denen sie gemeinschaftlich angehört; sie erinnert im Kriege an den Frieden (VIII, 368).

§ 33.

4. Die ihrer Bestimmung entsprechende (II, 64) Kirche ist demnach für den Stat eine Woltat, die er vorfindet, wie er die Güter des Bodens findet, auf dem er ruht (II, 65). Allein solche Woltat vermag die Kirche nur zu spenden, wenn sie sich hütet, selbst ein Prinzip des Streits zu werden. Will sie mehr als ermanen, so wird sie beherrscht (II, 343). Die Kirche ist eine unschätzbare Woltat für die Menschen; — nur nicht in Hinsicht der Spekulation. Dieser frommt einzig und allein die völlige Unbefangenheit des Mathematikers; aber keinerlei Bestreben, für oder wider eine Sache zu reden (XII, 207). Falsche Ansprüche also macht die religiöse Gesellschaft, wenn sie mehr wissen will, als die Naturforschung erreichen kann. Wie oft wird man aber die Kirche noch an den Unterschied zwischen Glauben und Wissen erinnern müssen.[1]) Wie schwer wird es gefasst, dass die Zuversicht des religiösen und kirchlichen Gaubens wesentlich verschieden ist von der Schärfe einer Demonstration, und dass der Glaube an seine eigne Kraft nicht glaubt, wenn er die Demonstration mit einer Art von Eifersucht betrachtet. Der kirchliche Glaube ist nun einmal nicht Philosophie oder Naturwissenschaft; er kann es und soll es nicht sein (II, 343). Hält man dies fest, so wird man auch in der Bibel nicht theoretische Wissenenschaft, auch nicht Religionswissenschaft, sondern Religion suchen und — finden; dann wird man z. B. auch den biblischen Schöpfungsbericht nicht mehr nach seiner theoretischen Bedeutung würdigen wollen — wie es die traditionelle Orthodoxie noch bis auf den heutigen Tag zu tun sucht —,

[1]) Wie dies neuerdings wieder von Ritschl und ihm geistesverwandten Religionsforschern im Anschlusse an Kant, Herbart und Lotze geschehen musste.

sondern immer mehr nach seinem religiösen Werte schätzen lernen. Jene kritiklose, theoretische Behandlung desselben ist ebenso entschieden zu verwerfen wie die gänzlich unphilosophische Behandlung der mosaischen Erzälung von Seiten Fichte's in dessen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters.“ Die Auffassung Fichte's wird nur überboten durch eine spätere Dreistigkeit desselben in demselben Buche (p. 289. 410. Werke, VII, 133. 186.), nach welcher „das Christentum in seiner Lauterkeit und seinem waren Wesen noch nie zur Existenz gekommen ist.“ Solche Dreistigkeiten in Bezug auf die christliche Religion und Kirche pflegen im Laufe der Zeit noch zu wachsen, und es ist gut, ihren historischen Anfangspunkt zu kennen (VIII, 386). —

Aus dem Entwickelten ergiebt sich, dass das wolverstandne Interesse des Stats es dringend fordert, dass der Stat sich nicht gleichgültig oder gar feindlich gegen die Religionsgemeinschaft zeige; vorausgesetzt natürlich, dass diese ihrer Bestimmung entspricht (II, 64); dass sie Segen spendet, indem sie das religiöse Bedürfnis möglichst Vieler interesselos befriedigt und gefärliche Spannungen nicht aufkommen lässt oder nach Massgabe ihrer Kräfte beseitigt, Spannungen, welche bei der Macht der religiösen und irreligiösen Ideen, die in einzelnen Staten in das allgemeine Bewusstsein zu gelangen streben, sehr leicht entstehn können und nicht selten wirklich mit bedrohlicher, furchtbarer Heftigkeit auftreten.

B.

Die Kirche bedarf des States.

§ 34.

Die Kirche bedarf des States; denn sein ist die Macht, welche auf jedem gegebnen Boden Ordnung hält; auch können zwei oder mehrere warhaft regirende, sich tätig äussernde Mächte nicht auf einem Boden neben einander bestehn (cf. Geyer, Gesch. u. System d. Rechtsphil. p. 169 f. 185. 188 f. Nahlowsky, Grundzüge zur Lehre v. d. Gesellsch. u. dem State. p. 24 f.). Gedenken wir nun daneben der Rechtsgesellschaft, des Kultursystens u. s. w. (II, 44 f.); nehmen wir noch die Notwendigkeit hinzu, dass dieselbe Macht, welche im Innern Ordnung hält, auch gegen äussre Feinde sich verteidige: so haben wir hier an der Kirche, die von keiner jener Gesellschaften ausgeht, sondern unmittelbar und selbstständig aus dem religiösen Bedürfnis entspringt, das erste, höchst wichtige Beispiel, dass die Frage vom Zwecke des Stats keine einfache Antwort zulässt, sondern dass mehrere Gesellschaftskreise, sofern sie sich auf einerlei Boden befinden, mithin nur durch einerlei Macht Schutz erlangen, zusammengenommen den Zweck des States bestimmen (VIII, 127 f. II, 63 f.). Es ist nun für die Kirche erforderlich, dass der Stat den von ihm verlangten Schutz der Kirchen, soweit sie sich auf seinem Boden befinden, wirklich übernehme. Der Stat ist das äussre Band, welches alle diejenigen Gesellschaften umfasst, welche sich auf einem bestimmt abgegrenzten Boden zusammen vorfinden. Er stellt also die äussre weltliche Macht dar, welche von der Kirche als der höchsten innern, geistigen Macht, nicht usurpirt werden darf. Da er

aber der Idee nach allein die äussre Macht besitzt, so dürfen die Kirchen als Äquivalent für die von ihnen geleisteten geistigen Woltaten die Woltat eines mächtigen, äussern Schutzes gegen äussre — nicht gegen innere (Gegen Schwarze, p. 39) — Feinde von ihm erwarten, die er aber nur in dem Falle zu gewären vermag, wenn er in der Tat allein die äussre Macht besitzt, eine Macht, welche ihm von keiner protestantischen, sich selbst richtig verstehenden Religionsgesellschaft irgendwie streitig gemacht werden sollte. Hieraus erhellt ohne Weitres, dass die Kirche sich in den äussren Angelegenheiten, in Familienbeziehungen und in Schulfragen, in der Kirchenpolitik und in der sozialen Frage sich der äussern, weltlichen Macht des Stats fügen muss; dies kann sie ruhig tun im Vertrauen auf ihre innre, geistige Macht, und sie wird es tun, sofern sie anders ihr eignes Interesse richtig versteht, welches nun einmal den äussern Schutz des Stats nicht entbehren kann.

C.

Ausdehnung und Rechtsstellung der Kirche.

§ 35.

1. Nach dem Vorhergehenden gehört also die Kirche als praktisch notwendige Ergänzung zum State. Zur Kirche aber gehört die Einheit, welche, wenn sie nicht vorhanden ist, mit vereinten Kräften erstrebt werden muss; nur darf diese Einheit die Toleranz nicht ausschliessen (II. 342).[1] Dies ist leider nicht selten der Fall, weil das religiöse Interesse leicht einseitig wird nach Verschiedenheit der Dogmen und Sekten, denen es, mit Geringschätzung der Andersdenkenden, huldigt. Manche dieser Einseitigkeiten fürt im spätern Leben der Beruf herbei; aber der Beruf soll den Menschen nicht dauernd isoliren. Dies würde er allerdings tun, wenn schon in den Jugendjaren eine solche Beschränktheit sich geltend machte (X, 225). Die jugendliche Beschränktheit muss vor Allem durch den Religionsunterricht entfernt werden, welcher die Krone des erziehenden Unterrichts bildet und in seinem Innern von den Religionsforschern bestimmt wird; die Philosophen dagegen haben zu bezeugen, dass kein Wissen im Stande ist, die Zuversicht des religiösen Glaubens zu überflügeln. Was aber, in Bezug auf die Aufhebung der religiösen Beschränktheit und im Zusammenhange mit derselben in Hinsicht auf die Ausdehnung der religiösen Gemeinschaft[2]) das pädagogische Verhältnis anbelangt, so ist sowol über das Ende, als

[1]) Jeder religiöse Mensch sollte denken wie Kaiser Wilhelm, welcher dem Pabste Pius IX. die denkwürdigen, schönen Worte schrieb: „Die Verschiedenheit des Glaubens hält mich nicht ab, mit denen, welche den unsern nicht teilen, in Frieden zu leben.“

[2]) Gemeinschaft heisst lateinisch „unio“; dies Wort bedeutet aber auch Perle. Und in der Tat, die Gemeinschaft ist an innerm Werte einer Perle vergleichbar. Für diese kostbare Perle (*πολύτιμον μαργαρίτην*, Mtth. 13, 46.) sollte auf dem religiösen Gebiete Alles freudig geopfert werden, denn mit ihr wäre das Reich Gottes in der Form der beseelten Gesellschaft schon auf unserm Planeten verwirklicht. Vgl. Nahlowsky, Allgem. prakt. Phil. p. 382 f. Ziller, Allgem. phil. Ethik, p. 390 f. 405 f. 416 f.

über den Anfang dieses Unterrichts etwas anzufüren. Das Ende oder wenigstens den Gipfel bezeichnet die Konfirmation, und die darauf folgende Zulassung zum heiligen Abendmale. Jene entspricht einer besondern kirchlichen Konfession; dieses hingegen einer allgemeinen Verbrüderung aller Christen. Der tiefen Gemütsbewegung, welche mit dem ersten Gange zum Abendmale verbunden ist, kommt es zu, über das Gefül der Trennung von Andersdenkenden einen Sieg zu erringen; besonders da an die Zulassung zum Abendmal schon die allgemeine Bedingung des ernsten sittlichen Strebens geknüpft ist, welche also auch als erfüllt von den Andersdenkenden vorausgesetzt wird, sofern sie an einer derartigen Feier Teil nehmen dürfen. Der vorgängige Religionsunterricht nun hat um so mehr hierauf hinzuwirken, da christliche Zuneigung auch zu denen, welche in wichtigen Glaubenspunkten abweichen, für Manche zu den schwereren Pflichten gehört. Aber ihre Einschärfung ist um so nötiger, weil der nämliche Unterricht nicht umhin konnte, auch die Unterscheidungslehren der verschiednen Konfessionen bestimmt anzuzeigen. (X. 291 f.) Nicht die Zwietracht und Separation begünstigen[1]), sondern die ware, innre, religiöse Einheit in der Mannigfaltigkeit der äussern kirchlichen Formen (Henke, Ergebnisse u. Gleichnisse, ed. Dreydorff, p. 23 f. 26. 140.) fördern soll also besonders das heilige religiöse Gemeinschaftsmal, jene Feier einer allgemeinen Verbrüderung aller Christen.[2]) Wenn sich nun auch die Kirche wie die Schule in der Gewalt des Stats befindet, so hat der Stat doch stets zu berücksichtigen, dass Glaube und Wissenschaft keinem Zwange folgen (VIII, 369). Der religiöse Glaube muss Freiheit der Bewegung haben, sonst kann die religiöse Gemeinschaft ihre Aufgabe nicht erfüllen. Dass diese Aufgabe erfüllt werde, ist jedoch praktisch notwendig. Aus der praktischen Notwendigkeit einer ihrer Bestimmung entsprechenden Kirche einerseits, und eines mächtigen, sittlichen Statswesens andrerseits ergiebt sich nun in Bezug auf die Ausdehnung der Kirche, dass der Stat derselben keine Grenzen oder Schranken setzen darf, damit die Kirche sich ihrem eigentlichen Wesen gemäss zu entwickeln in der Lage sei. Die Öffentlichkeit des Gottesdienstes schafft sich naturgemäss eine weitreSphäre als das weltliche Machtgebiet; die Kirche erstreckt sich auf gegebnem Boden weiter als der Stat (VIII. 332); ihre Ausdehnung hängt nur von ihrem eignen Wesen ab, so dass sie nicht nur neben sich für andre Kirchen Raum lassen, sondern auch die Grenzen eines jeden bestimmten States überschreiten kann.

§ 36.

2. In Bezug auf die Rechtsstellung der Kirchen und Staten zu einander ergiebt sich aus dem Vorhergehenden leicht, dass jede Kirche die Macht desjenigen States anerkennen muss, in dessen Grenzen sie sich befindet (cf. Geyer, Gesch. u. System d. Rechtsphilos. S. 169 f. Ziller,

[1]) Wie es noch immer in den Kreisen eines bornirten lutherischen und reformirten Orthodoxismus oder eines dogmatischen Pietismus der Fall ist, welcher von der Geschichte der christlichen Religion Nichts gelernt und darum freilich auch Nichts vergessen hat.

[2]) Leider ist jenes Bruder-Mal in gewissen Kreisen so in sein Gegenteil verkehrt worden, dass man es nicht mit Unrecht ein „Leibgericht für Brüderhasser“ genannt hat.

Allgem. philos. Ethik, S. 415 f. Nahlowsky, Grundzüge zur Lehre v. d. Gesellschaft u. dem State, S. 7 f. 14 f.), wärend der Stat die Kirche gegen innre und äussre Feinde zu schützen sich verpflichtet (II, 63 f.). Beide Mächte müssen daher schiedlich friedlich neben einander bestehn.

IV.

Erst die Religion macht die Erziehung möglich.

§ 37.

Obschon bereits im vorigen Abschnitte kurz nachgewiesen wurde, dass one Religion keine Erziehung, kein erziehender Unterricht möglich ist, so ist die Frage nach dem Wesen der wirklichen Menschenerziehung doch so wichtig, dass sie eine besondre Berücksichtigung erfordert. Diejenigen, welche den Menschen und das Leben kennen und sich darum keine optimistischen oder pessimistischen Illusionen machen über die angeborne Güte oder die radikale Schlechtigkeit der menschlichen Seele, sind überzeugt, dass man aus dem Menschen sowol einen edlen, warhaft sittlichen und religiösen, von den ethischen Ideen durchdrungnen und beherrschten Charakter, als einen schlechten Charakter, einen ungesalznen Schuft und vollendeten Bösewicht machen kann[1]); sie treten ein für die Ansicht, dass one ware Religion zwar mechanische, äusserlich-formalistische Dressur, zwar Unterricht, aber keine Erziehung, keine ware Geistes-, Gemüts- und Charakterbildung zu erreichen ist. In Folge dessen hat man sich denn auch daran gewönt, von der Religion, ebenso wie von der Geschichte, hauptsächlich die Bildung des praktischen Menschen zu erwarten (II, 11.). Beide bedürfen übrigens der Auslegung; und die Erfarung selbst kann lehren, wie sehr mit dem Wechsel der philosophischen Systeme sich diese Auslegung zu ändern pflegt. Indessen ist Philosophie nicht für unruhige Köpfe, noch auch für unruhige Gemüter. Jene mögen sich an Geschichte und Erfarung halten; diese müssen sich dem Dienste der Religion und der Kirche darbieten. Wem die Rede von der Sünde einen solchen Eindruck macht, dass sich im Gemüte ein wunder Fleck durch einen stechenden Schmerz verrät: der muss sich bessern, und um es zu können, durch die Busse hindurchgehn. Theorieen können ihm nicht helfen, welche Gestalt sie auch annehmen. Die Religion aber ist, richtig verstanden, keine Theorie, sondern eine psychische Kraft nnd als solche das beste Mittel warer Erziehung und Bildung. Die Bedeutung dieses Erziehungsmittels wird naturgemäss noch gesteigert, wenn der Mensch mit Andern in Gemeinschaft tritt (cf. Schwarze,

[1]) Man hat nach Herbart von der Erziehung sehr unrichtige Begriffe, wenn man sie der Gärtnerei vergleicht; denn wärend die letztere blos die vorbestimmte Evolution der Pflanzen fördert, greift die erstre allerdings in das Innre des Keimes ein, indem sie dem Menschen Gedanken, Gefüle und Bestrebungen einimpft, die er one sie niemals erlangt hätte. Darum wird ein junger Neuseeländer, den wir in Europa erziehen, zwar nicht völlig Europäer werden, aber auch nicht völlig Neuseeländer bleiben; jenes nicht, weil sein Geist, als er zu uns kam, schon ein Analogon von organischer Bestimmtheit erlangt hatte; dieses nicht, weil die Organisation des Geistes nicht die Festigkeit der eigentlichen Organismen hat, sondern sich nach neuen Eindrücken innerlich umändert. Vgl. IX, 212 f.

p. 8 f.). Wie der einzelne Mensch in dem Anstürmen der versucherischen Lockungen und Reize des Lebens, in dem Drange der Arbeiten und Geschäfte nach einem festen Halt, nach Befreiung und Versönung verlangt, wie bei ihm sich das Bedürfnis nach Religion, wenn er aufrichtig gegen sich selbst ist, beständig steigert, so ist es auch bei dem State, dessen Bestand one warhaft gesittete, gebildete oder erzogene Bürger niemals von Dauer sein kann. Es giebt keine wirkliche Republik one Republikaner, keinen rechten sittlichen Stat one Statsbürger, welche von den sittlichen Idealen in höherm oder geringerm Grade begeistert sind. Die religiöse Gesellschaft erzieht nun nicht nur die Einzelnen für sich mit Hülfe der Religion und auf sittlich-religiöser Grundlage, sondern sie erzieht auch die Einzelnen für einander, für das Zusammenleben im State; sie lehrt die Angesehnen und Mächtigen, die Menschenwürde, den ewigen Genius (Happel, D. Anlage d. Menschen z. Rel. p. 381 f. Lotze, Mikrokosm. III, 151 f. 361.), auch in dem gesellschaftlich niedriger Stehenden zu achten und ihn als im richtigen Sinne gleichberechtigten Bürger zu betrachten.[1])

Diese sozial-pädagogische Macht ist besonders in der christlichen Religion hervorgetreten, welche ihrer Natur nach mit ihrer Lehre, dass vor dem allein Guten kein Ansehn der Person und Partei gilt, der bestimmten Trennung der gesellschaftlichen Klassen und Stände erfolgreich entgegenwirkte, indem sie die Höchsten mit den Niedrigsten in einer religiösen Gesellschaft vereinigte (II, 64 f. VIII, 232), obgleich sie weder bei den Alten die Sklaverei (Hugo, Lehrb. d. Naturrechts, § 145), noch bei den Neuern die Leibeigenschaft unmittelbar aufhob. Wenn nun auch die Anerkennung der Bürger unter einander für die gesunde und gedeihliche Fortbildung jedes Statswesens unbedingt erforderlich ist, so ist es doch klar, dass sowol die Entstehung als der Bestand eines States in erster Linie von der richtigen Ausbildung oder Erziehung der Einzelnen abhängt. Die Erziehung aber, wenn sie rechter Art sein soll, kann one lebhaft und warm pulsirende Religion nicht gedacht werden. Nur unter der Bedingung der allgemeinen Volksbildung, welche höher und höher gesteigert werden muss, nur auf Grund einer allgemeinen Mobilmachung und Veredlung aller geistigen Kräfte kann sich der Stat, wie es sein Beruf ist, zum Verwaltungs- und Kultursysteme entfalten; nur so kann das System einer beseelten Gesellschaft in's Dasein gerufen und gefördert werden. Darum ist es das verkehrteste aller Vorurteile, zu meinen, aus den ersten besten, gleichviel wie rohen und schlechten, Menschen lasse sich, wie aus Steinen ein Gebäude, so der ware Stat zusammensetzen. Ihm sind christlich gesinnte Bürger, ihm sind warhaft aufgeklärte und besonnene Männer nötig; sonst kann seine eigne Macht ihn erdrücken, oder seine Onmacht lässt ihn zerfallen. — Die Religion also erzieht die Menschen und bildet für sie das zusammenhaltende Band. Dies lehrt das Judentum — weil die Juden fast überall ein Volk unter den Völkern, bei denen sie wonen, bilden und weil sie ihre Religion, wenn auch in verschiednen Formen, festhalten (Happel, D. Anlage d. Menschen zur Religion, p. 306 f. 315 f.), — sowie die Geschichte der europäischen Staten im Napoleonischen Zeit-

[1]) Allerdings darf nicht eine falsche Parität, ein idem cuique, sondern nur das suum cuique gelten. cf Thilo, Rl. p. 375 f. 382 f. 384.

alter.[1]) Was wäre damals aus diesen Staten geworden one das Christentum, one ware, lebendige Religion? Europa wäre in der Tat gewesen, wofür man es ausgab: ein alternder Weltteil (II, 65).

§ 38.

Bezieht sich nun die Religion auf die Erziehung, so bezieht sich auch die Kirche auf die Schule, aber sie beherrscht dieselbe nicht. Denn die Religionsgesellschaft als solche sorgt blos für die Ergänzung dessen, was in der Schule von Gütern, Pflichten, Tugenden gelehrt wird; die Ergänzung aber setzt das zu Ergänzende einfach voraus. Daher kann es der Kirche begegnen, von der Schule aus reformirt, und durch die Reform gespalten zu werden; wie solches dem Christentum begegnete, als in der Kirche die nötige Gelehrsamkeit und geistige, ethisch-religiöse Bildung vernachlässigt worden war, und diese sich aus eigner Kraft wiederherstellte. Ein trauriger Umstand, der jedoch nicht zu vermeiden ist, wenn sich das Übel einmal eingeschlichen hat (II, 63). —

§ 39.

Die Idee von Gott zu erzeugen und zu bilden ist die höchste Aufgabe der Erziehung, das Werk der religiösen Synthesis.[2]) Als der Endpunkt der Welt, als Gipfel aller Erhabenheit, muss diese Idee schon in früher Kindheit hervorschimmern, sobald das Gemüt anfängt, einen Überblick zu wagen über sein Wissen und Denken, Fürchten und Hoffen; sobald es über die Grenze seines Horizonts hinauszuschauen versucht. Nie wird Religion den ruhigen Platz in der Tiefe des Herzens einnehmen, der ihr gebürt, wenn ihr Grundgedanke nicht zu den ältesten gehört, wozu die Erinnerung hinaufreicht; wenn er nicht vertraut und verschmolzen wurde mit Allem, was das wechselnde Leben in dem Mittelpunkt der Persönlichkeit zurückliess. — Immer von Neuem muss diese Idee an das Ende der Natur gestellt werden; als die letzte Voraussetzung eines jeden Mechanismus, der sich irgend einmal zur Zweckmässigkeit entwickeln sollte. Dem Kinde sei die Familie das Symbol der Weltordnung; von den Eltern nehme man, idealisirend, die Eigenschaften der Gottheit. Das Kind darf mit der Gottheit reden, wie mit seinem Vater. Dem Knaben müssen, in immer steigender Deutlichkeit, die Alten bekennen,

[1]) Dass die Religion auch sonst sehr heterogene Elemente zusammenhält, beweist u. A. auch die Geschichte der Zentrumspartei im Deutschen Reichstage, in welcher Anhänger des extremen und gemässigten Liberalismus, gewönliche Konservative und Hoch-Feudale, Partikularisten und Demokraten in majorem papae gloriam als ultramontane Deutsche (contrad. in adj.!) vereinigt sind.

[2]) Besonders in der Jugend kann man sich auf die Dauer nicht halten one die Ergänzung der Religion, one diese gewaltige, heilende und heiligende Macht des Herzens und des Lebens: und unzälige junge Leute sind physisch und moralisch jämmerlich zu Grunde gegangen, weil sie des religiösen Haltes entbehrten. Ja, in der Tat, grade in der Jugend muss man Ideale haben, nicht Idole, Zerrbilder des Idealen, sondern Ideale, erhebende Gedanken, die uns aus der Endlichkeit und Alltäglichkeit zur himmlischen Höhe, zum Trone des allein Guten, unsres Vaters, emportragen. Die schönsten unter diesen sittlich-religiösen Idealen sind nun: Gott, Freiheit, Fortschritt, Vaterland. Für diese Ideale kann und soll man die Jugend begeistern; dann wird man auch je länger, desto mehr erfaren, dass das bekannte Wort der Wirklichkeit entspricht: „Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft.“ Umgekehrt aber kann man auch nicht selten sagen: „Wer die Zukunft hat, der hat auch die Jugend.“

dass er ihren Göttern, ihrem Schicksale nicht angehören könne. Er empfange früh, aus der Hand der Kunst selbst, was die zurückschreitende Bildung mit vergeblicher Kunst wieder einfüren möchte. Man zeichne ihm die Epoche des Sokrates aus, wo das Schicksal, d. h. reelle Vorbestimmtheit one Kausalität und Wille, von der damals neuen Idee der Vorsehung verdrängt zu werden anfing. Man vergleiche ihm unsere positive Religion mit derjenigen, in welcher Platon die griechische Jugend auferzogen wünschte. — Der Jüngling versuche sich in Meinungen. Sein Charakter aber muss ihn hüten, dass er es nie wünschenswert finde, keine Religion zu haben; und sein Geschmack muss rein genug sein, um nimmermehr die Disharmonie erträglich zu finden, welche aus einer Welt one sittliche Ordnung, folglich, sofern er Realist bleibt, aus einer reellen Natur one reelle Gottheit, unvermeidlich und unauflöslich hervorgeht. (X, 97—103.)[1])

§ 40.

Die Pädagogik betrachtet die Religion nicht objektiv, sondern subjektiv. Religion befreundet und schützt; aber sie muss dem Kinde, doch nicht zu ausfürlich, gegeben werden[2]), mehr hinweisend als lehrend; die Empfänglichkeit nicht erschöpfend, also am wenigsten unzeitig eingeübt; nicht dogmatisch bis zur Aufregung des Zweifels, aber in Verbindung mit Naturkenntnissen, und mit Zurückweisung des Egoismus; hinausweisend über die Grenzen des Wissens, nur nicht hinauslehrend, woraus der Widerspruch entstünde, dass die Lehre wüsste, was sie eben nicht weiss; mit Hülfe der Bibel, also historisch und vorbereitend auf die kirchliche Gemeinschaft. Religiöses Interesse soll durch die Erziehung früh und tief gegründet werden, so tief, dass im spätern Alter das Gemüt unangefochten in seiner Religion ruht, während die Spekulation ihren Gang für sich verfolgt. Die Philosophie ist als solche weder rechtgläubig noch irrgläubig, und das Glauben ist vernünftiger Weise nicht Philosophie (XI, 462. Pfleiderer, Religionsphilos. p. 196.). —

[1]) Da aus Knaben und Jünglingen Männer werden, und da, sowol für das Familienleben als für das soziale und politische Leben, für Kirche und Stat, Kunst und Wissenschaft warhaft gebildete und wol erzogene Männer, echt sittlich-religiöse Charaktere, von der höchsten Bedeutung sind, so sollten Herbart's tiefdurchdachte, psychologisch-pädagogische, ethisch-religiöse Grundsätze zu einer allgemeinen Pädeutik verarbeitet und auf das Volksleben in allen seinen verschiedenen Schichten angewandt werden. Jeder ware Volksfreund und Patriot sollte Nelson's Tagesbefehl in der Schlacht bei Trafalgar: „England expects, that every man will do his duty!“ in allgemeinerem Sinne auf sich und seine Umgebung, besonders die jugendliche, anwenden. Man sollte nicht nur die einfachen jugendlichen Berufsarbeiter in religiösen Jünglingsvereinen sammeln, sondern auch die gebildetere und gebildete oder die nach höherer und höchster Bildung strebende männliche Jugend in solchen Vereinen zusammenscharen, deren Zweck die Philalétheia sein müsste, das Streben nach Warheit auf allen Lebensgebieten. Diese Vereine müssten daher unter ihren Mitgliedern, neben der Pflege edler Geselligkeit sowie der Anbanung und Förderung warer Freundschaft, ware Geistes-, Gemüts- und Charakterbildung auf religiös-sittlicher Grundlage bezwecken, eingedenk des Wortes: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!“

[2]) Daher ist die falsche Sokratik durchaus zu verwerfen, welche aus der an sich absolut einfachen Seele Gedanken entwickeln will, welche derselben niemals gegeben waren. Man kann bekanntlich auch aus einem Neste keine Eier nehmen, welche nicht vorher hineingelegt sind, cf. Kern, Grundr. d. Pädagog. 2. A. S. 53, 69 f., 100, 125, 183, 191, 275, 299.

§ 41.

Für den gelehrten Unterricht, wenn er im Griechischen früh genug anfing, ist es möglich, den Eindruck der christlichen Lehren durch diejenigen Platonischen Dialoge zu verstärken, welche sich auf den Tod des Sokrates beziehen; namentlich durch den Kriton und die Apologie. Doch müssen diese Eindrücke, als die schwächern, noch vorangehn, bevor die Einweihung in die christliche Gemeinschaft ihre ganze Gewalt fülen lässt.

Geht man in Gedanken rückwärts, so setzt derjenige Religionsunterricht, welcher das Eigentümliche der Konfessionen betrifft, den allgemeinen christlichen voraus; welchem wiederum biblische Geschichten, die auch das alte Testament umfassen, vorausgegangen sind. Es fragt sich aber, ob nicht selbst diesen noch Etwas zu Grunde liegen müsse.

§ 42.

Unmöglich kann die Religion als etwas blos Historisches und Vergangenes, welches nur noch fortgesetzt würde, genügend dargestellt werden. Der Lehrer muss notwendig auch die gegenwärtigen Zeugnisse der Natur in ihrer Zweckmässigkeit benutzen. Allein selbst dies, was schon einige Naturkenntnis erfordert, und auf Weisheit und Macht hinfürt, ist noch nicht das Erste.

1. Man gehe aus von dem reinen Familiengefüle. Reines Familiengefül erhebt sich leicht und one Weiteres zur Idee vom Vater des Vaters und der Mutter. 2. Nur wo dies mangelt, ist man genötigt, von den Kirchen und der Sonntagsfeier, als öffentlichen Zeichen der Demut und Dankbarkeit, auszugehn. Eine überall waltende Liebe, Fürsorge und Aufsicht bildet den ersten Begriff des höchsten Wesens, welcher Anfangs auf den Gesichtskreis des Kindes sich beschränkt, und nur allmälich sich erhöht und erweitert. 3. Hieran knüpfe man den Hinweis auf die teleologische Naturbetrachtung, die Benutzung der gegenwärtigen Zeugnisse von der Zweckmässigkeit, Ordnung und Schönheit der Natur, des Kosmos. 4. Die Erhöhung und Reinigung von unwürdigen Zusätzen muss schon geschehen und fest eingeprägt sein, bevor mythische Vorstellungen des Altertums bekannt werden; alsdann wirken diese richtig durch den Kontrast des offenbar Fabelhaften und Rohen gegen das Würdige und Erhabene. Hierin liegt nun bei gehöriger Behandlung nichts besonders Schwieriges; aber es giebt andre Schwierigkeiten, welche von der Individualität abhängen. 5. Man suche Jeden nach seiner Individualität zu behandeln, mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Modifikationen der Sünde. (Henke, Ergebn. u. Gleichn. ed. Dreydorff, p. 65. 109.) Wärend Manche nicht vertragen, dass viel von der Sünde geredet werde, weil sie sonst damit entweder bekannt, oder von phantastischer Angst ergriffen werden, giebt es Andre, die nur durch die stärksten Ausdrücke erschüttert werden können; und noch Andre, welche, selbst gegen die Sünden der Welt predigend, sich in stolzer Sicherheit der Welt gegenüber stellen. Es giebt auch weltkluge Grübler, welche, one Spinozistische Lehren vernommen zu haben, von selbst das Zugelassene für bewilligt und vom höchsten Richter gebilligt, mithin die Macht als faktischen Beweis des Rechts ansehen. Es giebt scheinbar sehr religiöse Verächter der blossen Moral, welche durch Gebet sich zu

schlechten Handlungen einzuweihen vermeinen. (Pfleiderer, Religionsph. p. 731. Flügel, Zs. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. XII, 310 f. Happel, D. Anlage d. Menschen z. Relig. p. 276 f. 293.) Von solchen Verkehrtheiten kommen einzelne Spuren wol schon bei Kindern vor, besonders wenn ihre fertige Wiederholung des gehörten Kanzelvortrags, oder vollends ihr lautes Beten einmal gelobt wurde.[1]) Demnach muss die Wirkung des Religionsunterrichts bei jedem Individuum in speziellster Weise beobachtet werden. Daraus folgt, dass hier auch für die Familienerziehung eine äusserst wichtige Aufgabe vorliegt (X, 292 f.).

§ 43.

Fassen wir das, was über das objektive Bedürfnis der Religion für die Wissenschaft und die Gemeinschaft der Menschen, für den Stat und für jeden Einzelnen entwickelt ist, kurz zusammen, so lässt sich etwa Folgendes sagen. Zunächst ist klar, dass die Woltaten, welche die religiöse Gesellschaft den Einzelnen zu Teil werden lässt, sehr bedeutend sind und durch nichts Anderes ersetzbar. (cf. Schwarze, p. 39 f.) Allerdings tritt in der Kirche das Interesse für das Individuelle nicht in den Vordergrund; der religiöse Individualismus muss sich mit dem Sozialismus vertragen und ausgleichen; das Gemeinsame muss in der Religionsgesellschaft das Übergewicht erlangen über dem Besonderen. Darin scheint auch der Grund zu liegen dafür, dass von Herbart[2]) das Sündenbewusstsein des Einzelnen als solches weniger berücksichtigt wird; dass vielmehr dem Einzelnen der Rat erteilt wird, sich in gläubigem Gehorsam unter die allgemeine religiöse Zusicherung der Verzeihung oder Vergebung der Sünden in der religiösen Gemeinde zu beugen.

§ 44.

Auch könnte man vielleicht die Behauptung misverstehen, dass die Kirche zunächst gar nicht auf die innere Freiheit und die sogen. guten Werke der Menschen, sondern nur auf den Glauben derselben rechnet. Aber das Misverständnis bleibt ausgeschlossen, wenn man die prinzipielle Unterscheidung von Religion und Moral nicht aus dem Auge verliert, und wenn man stets dessen eingedenk bleibt, dass auch Herbart nicht einen toten, sondern einen lebendigen, werktätigen Glauben, als lebendige, treibende psychische Kraft, verlangt, welcher den Menschen allmälich und stufenweise zu der erhabenen Höhe, auf welcher die ethischen Ideale verwirklicht sind, emporzutragen geeignet ist. — Wenn also auch die Religion kein wesentlicher Faktor der praktischen Philosophie (Gegen Schwarze, p. 9 f.); wenn auch die Sittenlehre oder praktische Philosophie nicht der Kern der Religion ist — wegen der Unzulänglichkeit der Sittenlehre nämlich, welcher zufolge auch das Moralpredigen nicht genügen, das religiöse Bedürfnis niemals warhaft und dauernd befriedigen kann (II. 60) —, so ist doch umgekehrt die Religion die praktisch notwendige Ergänzung der Moral und praktischen Philosophie. Ferner ist zu berücksichtigen, dass

[1]) Wie dies in den Kreisen forcirter Rechtgläubigkeit und eines bornirten Pietismus nicht selten vorkommt.

[2]) Änlich wie neuerdings von Ritschl.

auch die Metaphysik der Religion nicht dauernd entraten kann, da die exakte Metaphysik eine Weltanschauung darzubieten nicht in der Lage ist, und da einzig und allein auf der Basis der Religion die ware, nämlich die ethisch-teleologische Weltansicht auferbaut werden kann. Die Religion ist demnach auch die notwendige Ergänzung der Metaphysik, welche ebensowenig wie die reine Ethik den Menschen in ein neues, besseres Land einzufüren vermag (II. 61. I, 279). Der erhabene Gegenstand der Religion wird daher, seiner Bestimmung entsprechend, zum Alles beherrschenden Zentrum des ganzen, vollen Menschenlebens, des praktischen wie des rein geistigen.[1]) Aber es ist nach Herbart falsch, zu behaupten, dass sich bei dieser religiösen Ergänzung der äussern Sinnenwelt durch das übersinnliche Reale auch für unser Wissen ein neues, ausgedehntes Gebiet erschliesse (I, 275—286. Gegen Schwarze, p. 9.). Zunächst nämlich ergänzt das Reale die Sinnenwelt nicht, vielmehr bildet die Gesamtheit der unbestimmbar vielen, aber nicht unendlich vielen, absolut seienden, qualitativ bestimmten, verschiedenen, einfachen Realen, welche für einander durchdringlich sind und sich gegenseitig zu Kraftäusserungen bestimmen (cf. Flügel, D. Probleme d. Phil. und ihre Lösungen, p. 18—71), das metaphysische Substrat, den unabweisbaren Hintergrund der sinnenfälligen Welt. Ferner erweitert die Religion unser Wissen absolut nicht, denn sie bildet nur die religiöse, nicht aber die strengwissenschaftliche Ergänzung der Metaphysik. Daraus folgt sofort, dass sich in der Religion als solcher — abgesehen von der Kenntnis der einzelnen positiven Religionen — für das Wissen kein neues Gebiet erschliesst, da wir über das Wissen des wenn auch objektiven Scheins, also der blossen Relationen, nie eigentlich hinauskommen. Das exakte Denken kann also zu Gott als dem höchsten Beziehungspunkte des religiösen Verhältnisses zwar vordringen, aber es kann, streng als solches genommen, Gott nicht als Mittelpunkt, sondern nur als End- oder Ruhepunkt betrachten. An demselben hat das Denken sein Ziel erreicht, seine Vollendung erlangt. Alle exakte menschliche Forschung muss in der Zurückfürung der verschiedenen Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfarung (V, 112). Will man daher das religiöse Bedürfnis objektiv befriedigen, so hüte man sich vor jenen so häufigen, unrichtigen, wenn auch nicht übel gemeinten metaphysischen Spekulationen. Man betrachtet in denselben Gott nicht als End-, sondern als Anfangs- und Mittelpunkt der philosophischen Erkenntnis. Man will die Gottheit recht eigentlich erkennen, ja sogar aus ihr, in theosophischer Verblendung, die Natur erklären. Oder vielmehr: man glaubt diese Erkenntnis bereits zu besitzen; man freut und rümt sich, den Glauben in ein Wissen verwandelt zu haben; nachdem zuvor durch andere, ebenfalls nicht ganz richtige Lehren der Glaube selbst schwach geworden und als eine Sache des blossen reinen Herzens dargestellt war. Aber die Verbesserung bringt ein neues Übel herbei. Läge das höchste Wesen im Kreise unseres Wissens als ein erreichbarer Gegenstand: so könnte eben so wenig die Religion den zerrütteten Menschen in ein neues, besseres

[1]) Aber nicht des metaphysischen, denn ein metaphysisches Leben giebt es für uns Menschen, auf dem irdischen Standpunkte wenigstens, nicht.

Land einfüren, wie die reine Moral.[1]) Und selbst dem geistig Gesunden wird der Gedankenkreis beengt, die Aussicht benommen, wenn er die höchste aller Vorstellungen, wozu er sich erheben kann, als abgeschlossen, oder auch nur der Hauptsache nach als fertig und sattsam bestimmt, betrachten soll. Wir reden hier nicht von Widerlegung eines Irrtums. Wer einmal ein unrichtiges System für war hält, der gewönt sich daran, und fült nicht mehr die Fessel, gegen welche Andre, denen er sie anlegen will, sich sträuben. Aber dann muss er wenigstens der Einrede Gehör geben; er muss sich sagen lassen, dass er schlechten Dank verdienen würde, wenn er Andre, deren Religion in's Unermessliche und durch keine Erkenntnisbegriffe Erreichbare hinausschaut, die nämliche Begrenzung aufdringen könnte, in welche sich sein Meinen und Fülen nun einmal gefügt hat. Übrigens sorgt die Natur, dass der Fehler nie zu gross und zu gefärlich werden könne. Sie bleibt immer unbegriffen in dem, was sie sichtbar Zweckmässiges hat; und der Urheber dieser Zweckmässigkeit bleibt für unsre Augen immer ein Fixstern, welchen man stets weiter in die Ferne zu setzen genötigt ist, so oft eine Meinung, wie viele Millionen oder Billionen von Meilen er wol von uns abstehen könnte, gewagt worden war (II, 60 f.). —

§ 45.

Der eben genannte feste Punkt schien wankend zu werden, als beim Wiederaufleben der metaphysischen Spekulation von Kant die Bemerkung gemacht wurde, Raum und Zeit seien Formen unseres Vorstellens, welche nicht unmittelbar sinnlich empfunden werden können, sondern sich in uns selbst ausbilden müssen. Das Zweckmässige, Geordnete und Schöne in der Natur zeigt sich aber grade in Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen; wie nun, wenn unser Wargenommenes kein Zeugnis von Aussen, sondern inwendig, bewusstlos, von uns selbst erzeugt ist? — Die Frage hätte selbst bei jener, höchst unreifen, idealistischen Betrachtung über Raum und Zeit (Gegen K. Fischer, Kant's Leben u. d. Grundlagen s. Lehre, Vorrede u. p. 119 f. 133 f.), wobei weder Psychologie noch Metaphysik ihre Schuldigkeit getan hatten, dennoch in ihre Schranken zurückgewiesen werden können, sobald man nur überlegt hätte, dass man die Formen der Dinge nicht in der Gewalt hat, sondern sie nehmen muss, wie man sie findet. Man findet also das Zweckmässigste der Natur; es lässt sich nicht erfinden. Aus dem Mangel dieser Bemerkung, die in einem Strome des Irrtums fortgerissen wurde, muss man sich Manches erklären. — Sobald aber die Metaphysik als exakte Wissenschaft begriffen wird, sobald die teleologische Naturbetrachtung ihren Standpunkt wieder einnimmt, wird es offenbar, dass Religion nicht vom Herzen ausgehend nach dem Herzen könne gemodelt werden; und dass, wie freundlich auch der Fixstern uns überall hin auf unsern Wegen und Stegen begleitet, es doch Torheit ist, ihn an's Herz drücken zu wollen. Er dringt zwar dem Auge seine Entfernung nicht auf; er wird zwar mit der unleugbarsten Bestimmtheit gesehen; aber greifen könnt ihr ihn doch nicht. Glauben müsst

[1]) Man denke bei der Moral an das Wort Alex. Vinet's: „Die Grammatik lehrt, dass das Verbum können keinen Imperativ hat: die philosophische Moral sagt das Gegenteil.“ Letzteres freilich durchaus one zureichenden Grund.

ihr, dass er eine Sonne ist, und nicht blos ein leuchtendes Pünktchen, (Drobisch, Rel. p. 252.); aber auch dieser Glaube steht nicht in eurem Belieben, sondern alles Andere, was Jemand versuchen möchte lieber zu glauben, ist ungereimt. Diese fest bestimmte Einsicht nun ist der Religion nicht gleichgültig, sondern sie gehört zum subjektiven und objektiven Bedürfnisse der Religion. Denn jene Tröstung, Ermanung und Erhebung muss einen Punkt haben, von wo sie ausgehen kann. Freilich aber muss sie auch zum Herzen gelangen; sie muss innerlich zugeeignet werden. Das Entfernteste muss ein völlig Gegenwärtiges sein. Hierin liegt der Zauber der Religion, welcher manchen trüben Kopf veranlasst, sie mit ungereimten Begriffen zu belasten, und sich am Ende gar einzubilden, der grösste Unsinn sei die grösste Frömmigkeit (II. 61f.).

III.

Drittes Kapitel.

Ursprung der Religion.

I.

Subjektive Grundlage der Religion.

§ 46.

Eine zureichende Darstellung der subjektiven Grundlage der Religion lässt sich nicht geben, one dass eingegangen wird auf die erkenntnis-theoretische Frage, one dass die traditionelle Ansicht vom angeborenen Gottesbewusstsein widerlegt wird (cf. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. mod. spek. Theol. p. 69. 86 f. 91. 96). Selbstverständlich ist zu beachten, dass die erkenntnistheoretische Frage als solche (IV, 311 f. Hartenstein, D. Probleme u. Grundlehren d. allgem. Metaphysik, p. 446 f. 504 f. 510 f. 512. 514. 518. 521 f.) nicht zu den Grundzügen der Religionsphilosophie Herbart's gehört und dass somit ihrer Besprechung nur wenig Raum zugestanden werden darf.

Gehen wir also zu der Frage über, wie religiöse Erkenntnis möglich sei und entstehe (cf. Schwarze, p. 10 f.), so liegt auf der Hand, dass sie nur ein spezieller Fall der allgemeinen erkenntnistheoretischen Frage ist, wie überhaupt Erkenntnis entstehen könne. In dem Systeme des qualitativen Atomismus oder Realismus nun, welches in der exakten Philosophie Herbart's vorliegt, d. h. bei der Annahme, dass alle empirisch gegebenen Dinge aus einfachen, qualitativ verschiedenen, realen Wesen zusammengesetzt seien, gilt auch unsere Seele als ein solches einfaches Wesen, welchem — wegen der absoluten Position — kein anderer, ursprünglicher Inhalt zugeschrieben werden darf, als seine eigene Qualität. (Thilo, Gesch. d. neuer. Phil. p. 366 f. 374 f.). Aus der Tatsache, dass die Realen absolut positiv oder affirmativ, ferner absolut einfach, allen Begriffen der Quantität

schlechthin unzugänglich, dass sie endlich ihrer Qualität nach unveränderlich sind, one Streben, sich nach innen oder nach aussen zu entwickeln, folgt sofort, dass von besonderen Vermögen, Tendenzen, Kräften und Trieben, dass von einem ursachlosen Werden in den realen Wesen in keiner Weise die Rede sein kann. Es giebt folglich auch keine Seelenvermögen, als Realgründe des geistigen Geschehens. Die Verwerfung der Seelenvermögen stützt sich bei Herbart nicht nur auf die metaphysischen Prinzipien des exakten, philosophischen Realismus, sondern auch auf den Umstand, dass die Annahme derselben ein Rest alter Scholastik ist, welche sich vergeblich bemüht, aus der vorausgeschickten Möglichkeit die Wirklichkeit zu erklären, und dass man von solchen Vermögen aus die Gesetzmässigkeit des geistigen Lebens durchaus nicht erkennen und begreiflich machen kann. Besonders der Vorwurf ist der früheren Psychologie zu machen, dass sie das empirisch gegebene Bewusstsein eines erwachsenen, normalen, gebildeten Menschen, welches doch offenbar nur ein Resultat einer langen Entwicklungsgeschichte sowol des Einzelnen, wie der menschlichen Gesellschaft sein kann, als eine ursprüngliche, in der Seele des Menschen liegende Mitgift betrachtete und über die Entstehung der vielseitigen geistigen Ausbildung nichts Anderes zu sagen wusste, als dass ihr allerlei Anlagen, Tendenzen und Keime zu Grunde lägen, und doch nicht angeben konnte, worin denn eben diese psychischen Phänomene beständen (cf. Thilo, Gesch. d. n. Phil. p. 382 f. Schilling, Lehrb. d. Psychol. p. 33 f. 208 f. Ballauff, D. Elem. d. Psychol. p. 18 f. 20 f. 24 f. Volkmann, Lehrb. d. Psychol. I, 16 f.). Die psychologische Vermögenslehre muss demnach prinzipiell und radikal verworfen und verlassen werden. Das geistige Leben in der Seele ist nicht in irgendwelchen Vermögen zu suchen, sondern vielmehr in den Vorstellungen und in diesen allein. Diese aber sind nicht ursprüngliche, angeborene, psychische Kräfte, sondern sie sind in der Zeit, im Verlaufe der Entwicklung des psychischen Mechanismus allmälich entstanden, und als innere Zustände in dem Seelenwesen werden sie erst durch ihre Gegensätze oder durch den Widerspruch, welcher durch ihre Qualitäten resp. Objekte hervorgebracht wird, zu veränderlichen Kräften.

§ 47.

Aus der Verbindung der Vorstellungen ergeben sich die verschiedenartigen Begehrungen; an die Vorstellungen knüpfen sich die Gefüle, kurz sämtliche Phänomene oder Zustände des Bewusstseins. In dem ursprünglich absolut regungs- und bewegungslosen, einfachen Seelenrealen entwickelt sich also bei dem Zusammensein mit anderen Realen, in Folge der Störungen und Selbsterhaltungen, ein Hin- und Herwogen der verschiedenartigsten Vorstellungen. Treffen diese zusammen, so hemmen sie sich entweder, oder sie verstärken und verbinden sich; sie steigen bald mit besonderer Kraft über die Schwelle, oder besser, über den Horizont des Bewusstseins empor, bald werden sie wieder unter jenen Horizont hinabgedrängt.

§ 48.

Unterwerfen wir nun die Vorstellungen einer strengen Untersuchung, so finden wir Folgendes: Zunächst giebt es Vorstellungen, die meta-

physischen nämlich, welche sich beziehen auf das, was ist. Sie sagen nichts über die Beschaffenheit der Dinge (Gegen Schwarze, p. 11.), sondern nur über die begriffliche Denkbarkeit der Erscheinungen und der ihnen zu Grunde liegenden Realen. Zweitens zeigen sich Vorstellungen, nicht Begriffe, sondern Urteile, welche auf Verhältnissen beruhen, die den Gegenstand unseres interesselosen Wolgefallens oder Misfallens bilden (Katzer. D. moral. Gottesbew. nach Kant und Herbart, p. 52—55). Da nun nur die ästhetischen Verhältnisse unser uninteressirtes Wolgefallen erregen oder nach ihrer objektiven Beziehung unbedingt vorgezogen werden, so können wir die Vorstellungen der letzteren Art ästhetische nennen.[1]) Es erhebt sich nun die Frage, zu welcher von beiden Vorstellungsarten die religiösen Vorstellungen gehören, oder ob diese zu einer dritten, relativ selbstständigen Kategorie gehören. Drittens. Die religiösen Vorstellungen gehören weder zur Metaphysik, noch zur Ästhetik, obwol die Religion sowol der Metaphysik als der Ästhetik bedarf (Gegen Schwarze, p. 11. cf. Thilo. D. theologisirende Rechts- und Statsl. p. 98 f. 110 f. 153 f.[2]). Die meisten Vorstellungen nun gehen aus Empfindungen und Anschauungen hervor und es ist darum verhältnismässig leicht, zu begreifen, dass wir von denjenigen Objekten Vorstellungen haben, von welchen wir durch die Sinneswarnehmungen Empfindungen und Anschauung erhielten. Ungleich schwieriger ist die Frage, wie es für uns psychologisch möglich ist, von Gott und göttlichen Dingen Vorstellungen zu erhalten.

§ 49.

Es ist klar, dass die Veranlassung zu diesen Vorstellungen von aussen kommen muss, da die Seele aus sich selbst und von selbst dieselben nicht produziren kann. Die Veranlassung zur Religion, die allgemeine, objektive Grundlage derselben liegt in der Natur und deren staunender und teleologischer Betrachtung. Dieser Grundgedanke kehrt bei Herbart als Lieblingsthema in den mannigfaltigsten Variationen wieder; ihn hielt er mit eiserner Konsequenz den verschiedenen Vertretern der mit einander verwandten Nüancirungen des modernen Idealismus entgegen, den grossen und kleinen Philosophen, deren Jeder, als eine Art von Demiurg, die

[1]) Wenn man sich den strengen Begriff des Ästhetischen klar machen will, möge man z. B. an dasjenige denken, wovon Goethe in dem schönen Gedichte „Trost in Tränen“ so ästhetisch ergreifend spricht. Der Traurige sagt:

„Ach nein, erwerben kann ich's nicht,
Es steht mir gar zu fern.
Es weilt so hoch, es blinkt so schön,
Wie droben jener Stern.“

Darauf erwiedert der tröstende Dichter im Sinne des reinen, ästhetischen Idealismus:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht.
Und mit Entzücken blickt man auf
In jeder heitern Nacht.“

[2]) Es ist somit falsch, wenn Schwarze behauptet, dass die Zugehörigkeit der Religion zu beiden Gebieten gar kein Widerspruch sei; vielmehr trete uns ein jedes Ding teils als Objekt unsres Erkennens, teils als Objekt unserer ästhetischen Beurteilung entgegen. — Die religiösen Warheiten sind, wie später gezeigt werden wird, nicht Objekte des philosophisch-metaphysischen Erkennens, sondern nur des religiösen Vorstellens: die einfachen Realen ferner bleiben der ästhetischen Beurteilung entzogen, denn über absolut Einfaches lässt sich kein ästhetisches Urteil fällen.

Herrlichkeit der Welt selbst geschaffen zu haben wänte, in der stolzen, aber nicht zureichend begründeten Einbildung, dass er als anschauender Dichter eine Zweckmässigkeit, Ordnung und Schönheit rein subjektiv in die Welt hineinphantasire, welche, streng objektiv in derselben nie und nirgend gefunden werden könnte (I, 275—286)[1]).

§ 50.

Herbart, trat als philosophischer Realist, dem metaphysischen Idealismus überall entgegen, wo ihm derselbe begegnete. Er konnte sich daher auch keineswegs mit dem transszendentalen Idealismus Kant's befreunden, welcher, auf Grund seiner falschen erkenntnistheoretischen Grundansicht die objektive Zweckmässigkeit in der Natur konsequent leugnete und bestritt[2]). Wenn es nun, wie Herbart annahm, reale Wesen übersinnlicher Art giebt, wenn ferner unter diesen auch Gott ist, als ein Reales von unermesslich energischer Qualität: auf welche Weise kann der Mensch, oder genauer, das Seelenwesen des Menschen, von Gott Vorstellungen erhalten, welche wir religiöse zu nennen uns für berechtigt halten dürfen? Soviel ist jedenfalls klar: Verbleiben die Realen streng an sich oder für sich, d. h. in ihrem mutmasslichen ursprünglichen Zustande, so können sie weder in sich selbst noch in andern Wesen ihrer Art Vorstellungen erzeugen, mithin auch nicht in unserer Seele, da sie one Veränderung, also raum- und zeitlos, also für unsere Anschauungen absolut unzugänglich sind. Anders wird die Sache aber sofort, sobald durch Vereinigung oder Verknüpfung der einzelnen Realen die Objekte der sinnlich warnehmbaren, empirisch gegebenen Welt in's Dasein getreten sind. Diese werden zu Gegenständen zunächst der Anschauung, dann der Verwunderung, endlich der Bewunderung. Die subjektive Grundlage der Religion ist nun:

[1]) Herbart stimmt also in dieser Hinsicht durchaus mit dem Apostel Paulus überein, welcher im Römerbriefe die aufgeworfene Frage, ob die Heiden, welche nicht an den persönlichen, rein sittlichen Gott, den allein warhaft Guten, glauben, zu entschuldigen sind, oder nicht, mit dem vielgerümten, treffenden Gedanken beantwortet (Röm. 1, 19—22): „Was von Gott zu erkennen ist, ist unter ihnen offenbar; Gott hat es ihnen geoffenbart; wird ja sein unsichtbares Wesen von Erschaffung der Welt her an seinen Werken durch das Denken gesehen; nämlich seine ewige Kraft sowol als Gottesgüte: damit sie one Entschuldigung seien, darum nämlich, weil sie Gott wol erkannt, aber ihn nicht als Gott gepriesen oder mit Dank anerkannt haben, sondern eitel geworden sind in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz sich verfinstert hat. Zu Toren sind sie geworden, da sie gar weise taten.“ Vgl. D. neue Testament, übers. v. Weizsäcker.

[2]) Es ist folglich offenbarer Nonsens, wenn Schwarze (p. 12) behauptet, Kant habe schon vor Herbart, im Gegensatze zum subjektiven Idealismus, das Richtige hingestellt, dass alles Seiende aus dem Sein und dem Dinge an sich, d. h. der Qualität, bestehe und dass man diese Realität auch festzuhalten habe, da sie allein es sei, welche dem Sein den Inhalt gebe. Das Seiende kann doch nicht als aus Sein und noch einmal Sein zusammengesetzt gedacht werden. Übrigens ist das Sein bei Kant wie bei Herbart ein blosser Begriff, nämlich derjenige der unbedingten Setzung oder der absoluten Position; und Kant spricht nicht von dem Sein und der verborgenen Qualität, sondern von der Erscheinung und dem Dinge an sich. Von den Dingen an sich durfte er indessen, streng genommen, überhaupt nicht reden, weil nach seiner Ansicht das Kausalitätsgesetz sich nur auf Erscheinungen bezieht, so dass es nicht auf das transszendente Gebiet angewandt werden darf, und der Mensch folglich in Bezug auf die übersinnlichen Dinge an sich oder die metaphysischen Realen weder sagen kann, ob, noch was und wie sie sind. cf. Cornelius, Üb. d. Bedeut. des Kausalprinzips in d. Naturw. p. 15 f. 19 f. 24 f.

§ 51.

I. Das Staunen one eigentlichen Gegenstand, die unbewusste, dumpfe Ehrfurcht vor den Heiligtümern, oder, richtiger ausgedrückt, die Ehrfurcht vor den erhabenen Erscheinungen und grossartigen Gegenständen der Natur, welche der Mensch im Laufe der Zeit zu seinen Heiligtümern machte (cf. Schwarze, p. 13. 16. Volkmann, Lehrb d. Psychol. II, 356 f.). Die Verwunderung, die Tochter der Unwissenheit (I. 491.), ist derjenige psychische Zustand, in welchem in den rohesten Zügen das Wesen der Religion erkennbar wird, in der Verwunderung über die Naturerscheinungen liegt der Ursprung der religiösen Phänomene. Der Hang des Menschen zum Wunderbaren ist so alt wie die Menschheit[1]); er ist mit ihr entstanden und könnte auch nur mit ihr wieder verschwinden. Immer lag für jenen Hang Stoff genug vor, und immer noch wird für ihn Narung genug übrig bleiben. Demnach verdient die unnütze Ängstlichkeit, mit welcher der Mensch die Fortschritte der Wissenschaften betrachtet und bewacht, wenigstens eben so sehr, wie die Verwunderung selbst, eine Tochter der Unwissenheit genannt zu werden. Es beweist insbesondere wenig Kenntnis des Moralischen und Religiösen, sowol seines Wesens überhaupt, als der geistigen Natur des Menschen, — doch was sagen wir Kenntnis? — es beweist wenig Festigkeit und Entschiedenheit derjenigen Achtung und Ehrfurcht, welche der Tugend und Frömmigkeit, der sittlichen und religiösen Gesinnung gebürt, wenn man sich dem Wane hingeben kann: die Religion und die Sittlichkeit verdankten ihre Vortrefflichkeit nur, oder doch zum Teil, ihrer Unbegreiflichkeit, und es möchte ihrer Würde schaden, wenn Jemand einsähe, wie das zugehe, dass ein Andrer tugendhaft und religiös sei. Ein solcher Wan kann wol in den Vorurteilen und Irrtümern, aber nicht in der sittlich-religiösen Gesinnung des redlichen Freundes der Religion und der Sittlichkeit, fest gewurzelt sein. Denn die Schätzung des Guten ist unabhängig von allem Begreifen oder Nichtbegreifen (I, 491 f.). Wenn nun auch die ästhetisch-ethische Beurtheilung der Welt für das religiöse Phänomen von wesentlicher Bedeutung ist, so ist die Religion als solche dennoch eher aufgetreten als die Moral (cf. Flügel, Zs. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. XII, 310 f. 318 f.). Die Heiligtümer sind älter als Sittlichkeit und Sittenlehre; eine dumpfe Ehrfurcht vor denselben, ein Staunen one eigentlichen Gegenstand wuchs mit den Menschen auf, ehe noch die

[1]) An dieser Stelle verdient ein Wort eines bekannten Religionshistorikers Beachtung, nämlich folgendes: „Die Frage, ob die Religion so alt ist wie die Menschheit, oder ob sie erst später entstanden ist, kann ebenso wie die nach ihrem Ursprung und Wesen, nicht durch historische Untersuchung entschieden, sondern nur durch die Psychologie beantwortet werden und ist eine rein philosophische. Die Behauptung, dass es Völker oder Stämme one Religion gäbe, beruht auf ungenauer Beobachtung oder auf Begriffsverwechslung. Einen Stamm oder ein Volk, das an keine höheren Wesen glaubte, hat man noch nirgends gefunden, und Reisende, die diese Behauptung aufstellten, sind später durch die Tatsachen widerlegt worden. Man hat deshalb wol das Recht, die Religion, wenn dies Wort auch für die Geisteranbetung nur im uneigentlichen Sinne gebraucht werden kann, eine allgemein menschliche Erscheinung zu nennen." cf. Tiele's Kompend. d. Religionsgsch. ed. Weber, p. 7 f. Happel, D. Anlage d. Menschen zur Rel. p. 1 ff. 182 f. Flügel, Zs. f. Völkerpsych. XII, 310 f.

moralischen Begriffe sich entwickelten; es war also etwas vorhanden, was man Religion nannte, ehe der Beziehungspunkt für dieselbe feststand. Und wie konnte dieser Umstand, der in den meisten Fällen ein moralisches Übel einschloss, gebessert werden? Offenbar nur dadurch, dass man allmälich die verfehlte Beziehung herstellte. Denn die Religion reinigt sich, sobald die Gesinnungen sich veredeln; sie steht mit ihnen in Wechselwirkung. Wird etwa Jemand, der die Geschichte kennt, daran zweifeln? (II. 60.)

II. Das Bedürfnis nach Religion ist das zweite Moment, welches zur subjektiven Grundlage der Religion gehört. (cf. Schwarze, 13 f. 15 f.).

§ 52.

1) Es ist zunächst das Bedürfnis nach einer regulirenden Macht des praktischen Lebens und geselligen Daseins. (Vgl. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, ed. Weber, S. 2 f. 10 f. 256 f. 283 f. Gloatz, Spekul. Theol. in Verbindung mit d. Religionsgesch. I. 93 f.) Die Gottesfurcht kommt aus der Angst und Gefar, da wo Verbrechen und Hülflosigkeit häufig sind, aber nur bei den Alten und Eingeschreckten, nicht bei Kindern. Den Kindern wird offenbar die Religion gegeben, wenn sie auch nachher den Stoff in eigenem Glauben verarbeiten. Man darf aber so schliessen: wenn one Beweise, überhaupt one viele künstliche Vorkehrungen Religion sich sehr natürlich im Innern erzeugt, so braucht nicht Viel dazu gegeben werden; aber es muss viele beobachtet werden, ob das, was sich im Innern macht, auch sittlichen Gehalt hat. — Die Religion entsteht also weiter aus dem Gefüle der Abhängigkeit aller Menschen und der Natur von einem höheren, von dem höchsten Wesen; ist diese Demut, dieser Grundzug aller Frömmigkeit, nicht vorhanden, so wird metaphysisch sowol als moralisch vergeblich gelehrt und gepredigt werden (XI, 462). —

Ferner sind Liebe und Glaube die Basis aller religiösen Zustände der Seele. Sie muss man daher pflegen und um ihretwillen überall diejenigen eines Besseren zu belehren suchen, welche in unpassender Weise die Objekte des religiösen Vorstellens, Fülens und Strebens behandeln. Wenn sich z. B. zeigt, dass in einem jungen Menschen schon tiefe Neigung zur Religion liegt, die plötzlich aber unklar aufsteigt und sich regt, so soll diese Religiosität vor Allem auf Teilnahme gegründet, aber dabei zugleich der Spekulation und dem Geschmacke fortgeholfen werden, damit nicht die Religion sich der Spekulation bemächtige und das Ganze schief werde und sich krümme. Streng aus der Physik muss die Metaphysik erwachsen. Wo aber ein Brausekopf an Allem rüttelt und über Alles räsonnirt, muss man ihn in seinen eigenen Verwicklungen fangen, und überall das Misfallen aussprechen, wo er sich an Gegenstände des Geschmacks und der Religion wagt, denen Ehrfurcht gebürt. Liebe und Glaube sind das Fundament aller Religion; dies muss man pflegen. Mit sich selbst aber und seinen Überzeugungen muss der Lehrer auf's Reine gekommen sein, in seiner religiösen Weltanschauung muss er fest und sicher ruhen; denn nur durch solche Überlegenheit des Geistes wird er den Zögling immer leicht an seinen rechten Ort hinstellen können. (XI, 463.) —

Aus dem zuletzt Entwickelten ergiebt sich, dass es einseitig ist, zu behaupten: „Timor fecit Deos"; denn dies trifft den Hauptpunkt nicht.

Allgemeiner ist die Neigung, von jeder plötzlichen Aufregung, nicht blos in der Aussenwelt, sondern auch im eignen Innern, den Grund in einem Lebenden vielmehr als im Toten zu suchen. Und nicht bloss Bacchus und Ceres traten an die Stelle des Weins und des Getreides, sondern so oft sich der Mensch über eine Veränderung seiner Gemütslage, über einen plötzlich in ihm aufsteigenden Gedanken wunderte, eben so oft glaubte er sich von einer unsichtbaren Kraft berürt; wovon ganz deutlich noch in den Homerischen Gesängen die Spuren uns überall entgegentreten. Die Frömmigkeit oder die subjektive Religion erlaubte dem Dichter nicht, irgend eine bedeutende Handlung einem Menschen zuzuschreiben, wenn nicht eine Gottheit innerlich und äusserlich einwirkte, ja den Anstoss gab (II, 340).

§ 53.

Dies vorausgesetzt: so konnte es nicht fehlen, dass der Mensch nicht blos fürchtend und bittend, sondern auch dankend sich demütigte, so oft, was wol tat oder ein Wehe abwandte, ihn dazu aufforderte. Kam geselliger Gemeingeist hinzu, so wurde der Dank wie die Bitte zur öffentlichen Handlung; und solches Handeln wurde mehr und mehr zur öffentlichen Sitte, welche mancherlei öffentliche Einrichtungen, und hiermit Forderungen an die Mitglieder der Gesellschaft nach sich zog. — Dass man hierin zu weit ging, war auf niedern Stufen der Bildung natürlich und unvermeidlich; später mussten daher Rückschritte erfolgen. Man hatte Menschenopfer gebracht; es musste ausgesprochen werden, dass die Gottheit keine Menschenopfer begehre. Man hoffte noch, durch Opfer die Gottheit zu gewinnen und zu versönen; es musste ausgesprochen werden, dass Sünden nur durch Besserung aufzuwiegen seien, und dass die Vorsehung nicht auf Bitten warte. Man hatte blosse Naturerfolge verkannt; es musste allmälich klar werden, dass die Natur gesetzmässig wirkt.

Man ging aber wiederum andrerseits zu weit, indem man in Allem, auch im Zweckmässigen, den blossen Mechanismus vermutete. Davon wird im Folgenden ausfürlich gehandelt werden; wir brauchen an dieser Stelle nur noch den Übermut zu tadeln, welcher sich an die Stelle der früheren Demütigung setzt, wenn der Mensch, der blind wirkenden Natur gegenüber, nichts Anderes als sich und seinen eigenen Geist anerkennen will.

Aus der Psychologie soll man nämlich wissen, dass keineswegs die psychischen Gesetze den Grund enthalten können, weshalb uns in der äussern Natur das Zweckmässige begegnet; dass keineswegs hier in blossen Erscheinungen ein Spiegelbild der eignen Vernunft zu suchen ist. Aus der Naturphilosophie soll man wissen, dass ganz und gar nicht alles Leben schon als Leben sich zweckmässig entwickeln und gestalten müsse; den Traum von der Einheit der Lebenskraft in jedem Organismus soll man aufgegeben haben, dagegen soll man von der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Lebenskräfte überzeugt sein. Irrtümer jener Art unterhalten den Übermut; und nur durch bessere Untersuchung kann er verschwinden.

Dies Alles zeigt, dass Religionsansichten nicht auf einmal fest stehen können, dass sie vielmehr mit dem Ganzen des menschlichen Meinens, Denkens, Forschens in einem innigen Zusammenhange stehen. Darum muss

man Geduld haben, Nachsicht üben, sich selbst und Andern Zeit zur Überlegung gönnen. Man muss Toleranz üben, und sich nicht schämen, auch wiederum Toleranz anzunehmen. [1])

Befragen wir nun die praktische Philosophie, so sagt sie uns sogleich, dass dem Wolwollen Dank, dem höheren Verdienste Ehrerbietung gebüre; dass Dank und Demut wachsen müssen, wie das Verdienst und die Güte wachsen; dass also auch der Gemeingeist sich richtig äusserte, wenn er öffentlich dankte und sich demütigte vor dem, welcher der Gesellschaft den Boden und die ganze Möglichkeit ihrer Existenz verschaffte. So war es nicht blos, sondern so ist es, so soll es sein, und so muss es bleiben (II, 341 f.).

2) Ferner geht die Religion hervor aus einem spezifischen Bedürfnisse des Herzens nach Religion (IV, 611 f.).

§ 54.

Es ist das jedem Menschen fülbar werdende oder gewordene Bedürfnis einer heitern Ansicht der Welt, wie nur die Religion sie geben kann (Ziller, Rel. p. 272); denn keine Philosophie und keine Moral kann den Menschen jemals die Religion ersetzen. One religiöse Motive hat keine menschliche Moral einen Archimedischen Punkt, auf welchem stehend sie für geeignet gelten könnte, den Menschen aus den Angeln der Selbstsucht, der Sünde empor zu heben. Und wie schon bemerkt wurde, ist es nicht blos die grosse Menge, welche nach Religion verlangt; sondern grade die ausgezeichnetsten Menschen bedürfen der Religion am meisten, weil sie die Enge der Grenzen des menschlichen Vorstellens, Fülens und Strebens am lebhaftesten empfinden, weil sie sich derselben am klarsten bewusst sind. Und mit Recht; denn nur in der waren Religion kann der bekümmerte, sich hülfsbedürftig und fast in jeder Beziehung abhängig fülende Mensch eine heitere Weltansicht, Erlösung und Versönung, ewigen Frieden und unvergängliche Jugend finden. [2]) Es lässt sich mit

[1]) Die ware Toleranz wird auch niemals in denjenigen Kreisen, in welchen sie, mit klarer Überzeugung von Seiten innerlich wirklich gereifter, durchgebildeter, religiös-sittlicher Charaktere gepflegt wird, den seichten Aberwitz flacher Köpfe aufkommen oder bestehen lassen, welchen Schiller in dem gegen Voltaire's „Pucelle" gerichteten Gedichte mit edler Entrüstung gebrandmarkt hat:

„Krieg fürt der Witz auf ewig mit dem Schönen,
Er glaubt nicht an den Engel und den Gott;
Dem Herzen will er seine Schätze rauben,
Den Wan bekriegt er und verletzt — den Glauben!

Man denke z. B. an viele spitzfindige, witzig sein sollende Stellen in der sogen. Christl. Glaubensl. von Strauss, z. B. II, 389 f., sowie an die unzälbaren „geistvollen und pikanten" Taschenspieler- und Kunstreiterstückchen gewisser, nicht unbekannter, enfants terribles — terribles freilich eigentlich nur für die eigenen Parteigenossen — des sogen. Protestantenvereins, die eine Art von Virtuosität in der für einen von wirklich religiösem Takte beseelten Menschen schwerlich beneidenswerten Kunst besitzen, selbst das Heilige scheinbar mit der beissenden Lauge der Kritik, in Wirklichkeit mit der nur einem bereits verdorbenen Geschmacke genügenden Sauce des modernsten Esprit zu übergiessen. cf. Bulle, Offener Brief an Dr. Schwalb, Bremen 1872, an vielen Stellen, z. B. S. 3 f. 5. f. 7 f. 14 f. 31 f.

[2]) Das innere Leben wird durch ware Religion, welche den ganzen Menschen durchdringt, begeistert und durchgeistet:

den exakten Begriffen der wissenschaftlichen Psychologie nur sehr schwer ausdrücken, wie ruhig, wie heiter, wie hell Alles in der Seele wird, sobald der Gedanke zum klaren Bewusstsein, das Bewusstsein in ihr zur Überzeugung sich entwickelt, dass die Welt im Allgemeinen wie der Einzelne im Besonderen einem vollkommen guten Wesen, einem allmächtigen Vater den Ursprung verdankt. —

§ 55.

α) Das Bedürfnis des Herzens ist nun aber nicht etwa angeregt durch ein angeborenes Gewissen (cf. Schwarze, p. 14. Ritschl, Üb. d. Gewissen, p. 8 f. 10. 15.).[1] Ein sogen. Gesetz des eignen Wesens, von welchem so oft gesprochen worden ist,[2] war für Herbart nichts weiter als ein überall nicht existirendes, durchaus unhaltbares Produkt der metaphysizirenden, mythenbildenden Phantasie.

§ 56.

β) Ebensowenig beruht jenes Bedürfnis auf angeborenen religiösen Ideen und Gefülen. (cf. Bobrik, De ideis innatis sive puris pro principiis

„Nicht aufgehoben, wie sich Ja und Nein aufhebt,
Emporgehoben, wie zur Sonn' ein Adler schwebt.
Im Gottbewusstsein geht nicht mein Bewusstsein aus,
Eingeht es, wie ein Kind, in seines Vaters Haus! —
Im Kampf ist Welt und Ich, und nur in Gott ist Frieden,
Weil Welt und Ich, in Gott nicht weiter sind geschieden.
Unruhig ist die Welt, unruhig ist das Herz,
Und eins das andre setzt in Unruh' allerwärts.
Komm Gottesruh', den Sturm mir aus der Brust zu hauchen,
Lass mich den Krieg der Welt in Deinen Frieden tauchen."

cf. Rückert, Weisheit des Brahmanen. Pfleiderer, Religionsphil. p. 275 f.

[1]) Gegen Frick, In wieweit sind die Herbart-Ziller-Stoy'schen Didaktischen Grundsätze für den Unterricht an den höheren Schulen zu verwerten? Berlin, Weidmann, 1883. S. 22 f. Frick verwirft Herbart's Auffassung vom Wesen der Seele als eines schlechthin einfachen, inhalts- und beziehungslosen, an sich auch vorstellungslosen und bewusstlosen Wesens, dem durch den erziehenden Unterricht Vorstellungen, und auf Grund der Vorstellungen Begehrungen, und schliesslich ein Charakter angebildet werden müsse. Er findet mit anderen Schulmännern jene Anschauung unverträglich mit der Gottesebenbildlichkeit der menschlichen Seele, mit der geheimnisvollen Tiefe ihrer angebornen Kräfte, mit der Freiheit des Willens, mit ihrer spontan aktiven Natur, mit der Erfarung etc. Endlich teilt er ganz und voll die Bedenken gegen die angeblich ungenügende, religiöse und sittliche Grundlage, one welche jede Pädagogik ein halt- und zielloses perpetum mobile sei; denn trotz des höchst achtungswerten persönlichen, religiös-sittlichen Ernstes Herbart's sei das Ethische ihm nur eine Abart des Ästhetischen, das Religiöse nichts als ein Niederschlag des geistigen Bildungsprozesses im Menschen, one selbständigen Wert und eigentümliche Bedeutung. Trotzdem hält Frick, ein durchaus positiv gesinnter Mann, das Herbart'sche System für das relativ unbedenklichste (A. a. O. S. 24), weil sich mit ihm auch andere Weltanschauungen, es ergänzend am leichtesten vertragen werden. — Diese Ansicht Frick's über den exakt-philosophischen Realismus kann im Allgemeinen als ein sehr günstiges Zeichen der Zeit betrachtet werden, wenn sie auch nach unserer wolbegründeten Überzeugung noch keineswegs den auf exakt wissenschaftlichem Wege erarbeiteten Resultaten des Herbart'schen Philosophirens vollständig gerecht wird. Voraussichtlich und hoffentlich werden sich recht bald auch noch andere hervorragende Schulmänner zu dem Homerischen Walspruch, mit besonderer Rücksicht auf Herbart, bekennen:

„Εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης!"

[2]) Z. B. neuerdings wieder von Kaftan, Sollen und Sein, p. 68.

habitis, Regiomonti 1829. Flügel, Spek. Theol. p. 144 f. 155. 312 f. Probl. d. Phil. p. 110 f. D. Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, p. 127 f. D. Seelenfrage mit Rücksicht auf d. neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftl. Begriffe, p. 20 f. Gass, Gsch. d. protestant. Dgmtk., I. 457 f. Hartenstein, Probl. und Grundl. d. allgem. Metaphys. p. 454 f.)

§ 57.

γ) Es wird auch nicht angeregt durch eine angeborene Vernunft — die nach Herbart nicht existirt (Gegen Fries, Vernunftkritik. II, 25. Schramm, Üb. d. Inevidenz d. theist. Gottesbegr. p. 33 f.) —, als ob alle ware Religion Vernunftreligion sei, nur von der Vernunft erfunden, durch sie allein bestimmt und festgesetzt werden könne. Die Rationalisten und Deisten des vorigen Jarhunderts behaupteten bekanntlich one Ausnahme, in England wie in Deutschland, selbst Lessing und Kant nicht ausgenommen, dass keine Religion war sei, als diejenige, welche die Vernunft allein zur Quelle, zur Urheberin und zum einzigen Grunde ihrer Erkenntnis habe. Daher erklären sich denn auch die so verschiedenen Lobreden auf die Vernunft, die fast klingen, als wäre sie ein Orakel, das man bestechen muss, damit es weissage, wie man grade verlangt! Die empirische Psychologie war schwach genug, logische Klassenbegriffe der inneren Ereignisse für reale Seelenvermögen zu halten; darum hoffte man später noch einmal auf ihre Schwäche; man sparte keine Zudringlichkeit, sie auch noch für intellektuale Anschauungen und Anungen zu gewinnen, die freilich noch etwas weiter als jene von der Warheit entfernt sind (VI. 4.).

§ 58.

δ) Das Bedürfnis des Herzens wird vielmehr angeregt durch die ethischen Ideen, die sich bei einem unparteiischen Zuschauer im Zustande des vollendeten, willenlosen Vorstellens gewisser einfacher Verhältnisse des Willens sowie des praktischen Lebens mit Notwendigkeit einfinden (Vgl. Zimmermann, Über Trendelenburg's Einwürfe gegen Herbart's prakt. Ideen, p. 5. 6 f. 14 f. 17 f. 26 f. 28. 31 f. 34 f. 38.), und das Bedürfnis nach religiöser Ergänzung rege machen (Schwarze, p. 14.). Wir alle werden erfüllt von unwillkürlichem Beifall, wenn z. B. eine Tat der mutigen Anstrengung für Billigkeit und Recht und Menschenwol und ware Freiheit hindurchbricht durch die Gewebe des Eigennutzes und durch die Ränke der Feigheit. Wir alle werden ermuntert, die Spur einer solchen Tat aufzusuchen, und, wie von ihr angefürt, vorzudringen zu gleichem Lobe und zu gleicher Wirkung. Denn wir haben kein Wolgefallen daran, uns über dem müssigen Genuss zu betreffen; es fült Jeder, dass selbst in Augenblicken der gemeinen Lust ihm das Gewissen, jener innere Zuschauer, im Wege ist! Aber die Selbstbeschauung ist uns unvermeidlich, und das eigne Zeugnis muss sehr künstlich bestochen sein, um sich zur feilen Selbstschmeichelei zu erniedrigen (Ziller, Rel. p. 263.).

§ 59.

An einzelnen Stellen scheint nun freilich Herbart den Menschen auf sich selbst, auf seine eigene Kraft stellen zu wollen, wenn er z. B. sagt: Wir müssen eine neue Schöpfung beginnen; wir müssen uns neu er-

zeugen, durch unsern Entschluss; wir müssen uns machen; — es muss Jeder sich setzen, nicht wie er sich findet, sondern wie er sich fordert (Ziller, Rel. p. 264.). Aber im Grunde hat er nie den Gedanken ausser Acht gelassen, dass es eine Selbsterlösung doch in Wirklichkeit nicht giebt, und dass nur in warer Religiosität die ergänzende, treibende und lebendige, die Hoffnung des Gelingens der sittlichen Arbeit an sich selbst verschaffende Kraft zur Bildung eines echt sittlichen Charakters zu finden ist. One subjektive Herzensreligion würde der Mensch grade in den entscheidendsten Fragen und Momenten des sittlichen Lebens niemals über die Grenzen des moralischen Kleinmuts hinaus in die freie Lebensluft der sittlichen Begeisterung zu gelangen vermögen. Das ist es, was man unbedingt denjenigen zugeben muss, welche nicht handeln wollen, one die Möglichkeit der Ausfürung vor sich zu sehen. Es ist unleugbar: blos auf's Geratewol hin wird der Vernünftige seine Tätigkeit nie ausströmen lassen. Wer da handelt, der will etwas vollbringen, wer wirkt, will etwas wirken, d. h. durch sein Wirken erzielen. In einen blos gewagten Versuch legt man keine besondere Energie, am wenigsten die Energie des ganzen Lebens und seiner ganzen Kraft. Uns auf's völlig Ungewisse hin einer angestrengten Wirksamkeit zu widmen, dazu würde uns keine Triebfeder, und auch selbst die moralische nicht, treiben können.

§ 60.

Hier nun ist der wichtige Punkt des Zusammenhangs zwischen Moral und Religion.

Von jeher suchten alle Völker ihren moralischen Mut in der Religion, im religiösen Glauben. One diese Zuversicht gab es kein festes Prinzip einer anhaltenden Tätigkeit.

Aber von jeher auch hat die Religion den Menschen einen solchen Mut leihen müssen, wie sie eben dessen bedurften. Erst wollten sie handeln; dann meistenteils erst wurde ein solcher Glaube erreicht, wie er zu einem solchen Wollen und zu einem solchen Handeln sich schickte. Diese Wandelbarkeit der religiösen mit der sittlichen oder unsittlichen Gesinnung verrät sich auch in den Systemen der Philosophen Spinoza und Fichte, Platon und Epikur.

Was wird die Religion, — was die Sittenlehre, bei solcher gegenseitigen Abhängigkeit? Kann sie ihr frommen? Ist unsere religiöse Überzeugung von dem Dasein der Gottheit denn so gleichartig mit unserer ethischen Einsicht in die Würde dessen, was sein soll? Nein, Religion und Sittlichkeit sind nicht homogen, sondern heterogen, und bei den besten der Menschen findet sich nur eine Verbindung von beiden, welche die relative Selbstständigkeit beider voraussetzt. (Ziller, Rel. p. 265 f. 268 f. Kaftan, Wesen d. christl. Rel. p. 124 f. 168 f.).

§ 61.

Obgleich nun die ethischen Ideen, als Resultate evidenter Urteile über Willensverhältnisse, weder angeboren sind, noch überall in gleicher Weise angewandt werden, sind sie doch an sich absolut, allgemeingültig, unveränderlich und ewig. (cf. Flügel, Über d. Entwickl. d. sittl. Ideen, Zs. f. Völkerpsychol. XII, 451 f. D. Materialism. vom Standp. d. atomistisch-mechan. Naturforschung, p. 91 f. Strümpell, Grundr. d. Logik, p. 215 f. Ballauff, Humanism. u. Realism. p. 22 f. von Hartmann, Phänomenologie d. sittl. Bewussts. p. 571 f. — Zum Teil gegen Lazarus, Ideale Fragen, p. 7 f. 122 f. 151 f. Lazarus scheint sich an einigen Stellen selbst zu widersprechen. — Ferner gegen Pfleiderer, Grundr. d. Glaubens- u. Sittenl. 2. A. p. 284 f., welcher der unbegründeten Meinung ist, dass bei Herbart und änlichen Denkern, — wie bei Aristoteles, den Stoikern u. Sam. Clarke! — das objektive Vernunftgesetz der Ordnung als Objekt ästhetischer Anschauung, aber eben damit noch in der zufälligen Form einer natürlichen und individuellen Empfindung gesetzt sei. Er rechnet demnach mit Unrecht die ethischen Ideen, änlich wie von Hartmann, zu einer blossen Gefülsmoral, welche keine unbedingten, und folglich auch keine allgemeingültigen Gesetze aufstellen kann. cf. von Hartmann, Phänom. p. 105 f. 113 f. — Endlich gegen Ritschl, Über d. Gewissen, p. 18 f. 26 f.). Diese absolut gültigen ethischen Ideen bilden also ein Hauptmoment für die subjektive Grundlage der Religion. Überhaupt gehören Ethik oder Moral und Religion enge zusammen und die Religion kann der Moral in keiner Weise entraten. Dies zeigt sich besonders deutlich an dem leuchtenden Beispiele des grossen Kant.

§ 62.

Aus der Menschenkenntnis Kant's ging für ihn mitten in den metaphysischen Betrachtungen der grosse Gewinn hervor, dass er dieselben in Ansehung ihres Wertes für die menschliche Gesellschaft nicht überschätzte. Er wusste, dass der allgemein vorhandene und notwendige religiöse Glaube nicht von denjenigen metaphysischen Begriffen und Sätzen getragen, und auch nicht merklich gefärdet werden kann, wodurch die Schulen sich das Ansehen geben, denselben zu stützen oder zu verbessern. Was wir heutiges Tages fortwärend erleben, — nämlich dass Theologen und Prediger, die in Betreff ihrer philosophischen Meinungen weit von einander abweichen, doch in gleichem Masse zur Erbauung ihrer Zuhörer lehren und wirken können, — das ergiebt sich als ganz natürlich aus der Lehre Kant's, nach welcher die Philosophie keinen andern Einfluss auf die positive Religionswissenschaft verlangt, als nur dieselbe von der moralischen Seite zu beobachten und im Notfalle zu reinigen.[1] Wie gross auch die Verschiedenheit religiöser Ansichten sein und wie lebhaft sie sich manchmal äussern mag: der subjektive Grund der Religion wird immer das Bedürfnis des Herzens, das moralische Bedürfnis bleiben, welches allen ferneren Lehren und Meinungen den Boden bereitet. Der moralische Mensch setzt mit Kant voraus, dass in der Welt das Gute die Oberhand habe. Und soweit nicht irgend ein, dem Idealismus verwandter, Irrtum es verhindert, geht jene Voraussetzung sogleich über in Dankbarkeit für den Schöpfer der Bedingungen unseres vernünftigen Daseins; wenn auch nicht sogleich eine Meinung über den Ursprung der Kalkerde, Phosphorsäure, und andrer Bestandteile des Leibes, damit verbunden ist; am wenigsten aber in Hinsicht derselben an irgend eine Art von Metamorphose der Gottheit gedacht wird, die leicht an Trans-

---

[1] Man vergleiche die Verarbeitung dieser äusserst wichtigen Lehre in der Religionswissenschaft von Männern wie Ritschl, Schultz, Thikötter, Herrmann, Gottschick, Kattenbusch, Harnack, Bender u. Kaftan.

substantiation erinnern möchte, obgleich sie den Spinozistischen Ansichten näher verwandt ist. Dinge des Glaubens den unnützen Streitigkeiten zu entziehen, war one Zweifel eine Hauptabsicht Kant's[1]). Er würde sie besser erreicht haben, wenn nicht die Jakobi'sche Schule ihm entgegen gewesen wäre. Sie vertrug es nicht, dass er diejenigen Gefüle, worin sie vertieft war, zu Gegenständen der Reflexion machte; übrigens bestätigte sie seine Ansicht faktisch, one es zu wollen. — Wenn man ihr weiter den Vorwurf machen kann, dass sie in ihrem absoluten Glauben zu wenig Kenntnis von der Erfarung nimmt, und den Theismus gern dergestalt reinigen möchte, als gäbe es kein Gemeines, kein Übel, kein Böses in der Welt: so scheint sich ebenso auch Kant zuweilen seines moralischen Glaubensgrundes so zu erfreuen, und sich über die teleologische Naturbetrachtung so sehr zu erheben, als ob er von dem radikalen Bösen, welches seine Lehre verunstaltet, noch gar keine Anung hätte, und sich späterhin desto notwendiger darin ergeben müsse. Die andere Klippe der Religionslehre, — nämlich die Gefar, das Gemeine und das Böse der Gottheit zu nahe zu rücken, welcher Gefar der Pantheismus nicht entgehen kann, hat Kant jederzeit vermieden; indem er nämlich darauf mit grosser Klarheit und Schärfe dringt, dass die Gottheit als ausserweltlich vorgestellt werden müsse. Hätte er vorausgesehen, in welche Verlegenheit man sich späterhin durch die Behauptung stürzen würde, die Gottheit sei selbst die moralische Weltordnung — man denke an Fichte —: so würde er wol auch in der ersten Hinsicht besser gesorgt, und sich ernstlicher bemüht haben, die nicht blos moralischen, sondern ganz allgemein ästhetischen Auffassungen der Dinge in der Welt mit seiner Religionslehre auf solche Weise in Verbindung zu setzen, wie es dem Menschen durch die ebenso woltätige wie natürliche Teleologie nahe gelegt, und im Laufe der Erfarung Bedürfnis wird.

§ 63.

Es ist zwar keineswegs hier der Ort, wegen der Geringschätzung, womit Kant so häufig der Teleologie erwänt, wider ihn zu streiten; vielmehr kann man ihm einräumen, was er eigentlich will, nämlich dass sie für sich allein dem Menschen in seiner beschränkten Stellung keine festen und bestimmten Resultate liefert, und dass, wenn sie etwas leisten soll, der moralisch-religiöse Glaube schon im Voraus da sein muss (III, 132—134. Gottschick, Kant's Bew. f. d. Dasein Gottes, 1878.

[1]) Von derselben Absicht scheint auch Ritschl beseelt zu sein, wenn er sich mit Erfolg bemüht, die Elemente der christlichen Religion sicherzustellen, und sie dem Streite der theologischen Schulen zu entziehen; wenn ihm dies mit Hülfe seiner Geistesverwandten gelingt — was freilich nur möglich ist, wenn die antimetaphysische, ethisch-teleologische, positive Religionswissenschaft mit dem exakten, philosophischen Realismus in Verbindung gesetzt wird (VI, 390—393) —, so wäre ein ausserordentlich folgenreiches Resultat erzielt, welches als unveräusserliche Errungenschaft den zukünftigen Geschlechtern überliefert werden müsste. Der bedenkliche Intellektualismus, der überall in religiösen Fragen mehr wissen will, als man wissen kann, der mit dem orthodoxen und heterodoxen Dogmatismus unabtrennbar verknüpft ist und der in den meisten Fällen die Menschen in den Abgrund der Religionslosigkeit hineintreibt, wäre dann ein für alle Mal wenigstens prinzipiell überwunden.

p. 1. 25: 32. Katzer, D. moral. Gottesbew. nach Kant und Herb. p. 1—50.). Nach diesem moralisch-religiösen Glauben richten sich die Begriffe der Menschen von Gott, die nach dem Zeugnisse der Geschichte nicht höher stehen, als wie weit ihre sittlichen Ideen entwickelt und gereinigt worden sind (I, 39. II, 60.). Laut Zeugnis der Geschichte stehn die religiösen Vorstellungen niemals höher, als die moralischen. Vielmehr bleiben sie gar leicht um ein Merkliches hinter denselben zurück; wofür die Homerischen Götter zum Beweise angefürt werden können, die sichtbar schlechter sind als die Menschen.

Es kommt also vor Allem darauf an, dass die Tugend als Ideal vorangeht, nämlich in der Zeit, vor der klaren und vollständigen Idee von Gott. Wiederum muss die Idee von Gott vorangehn, bevor man de natura deorem schreibt, zweifelt und Beweise versucht.

§ 64.

Von hier an aber zeigt sich auch beständig das Schauspiel, dass die Beweise zwar gesucht, aber stets zugleich als überflüssig betrachtet werden. Das Bewiesene stand immer schon fest vor dem Beweise: ungefär wie bei den Mathematikern die Theorie der Parallellinien und das Parallelogramm der Kräfte. Niemand zweifelt daran; wol aber zweifelt man an der Schärfe der Beweise; zum Zeichen, dass man blos darum verlegen ist, den Grund des Glaubens, die subjektive Grundlage der Religion, deutlich auszusprechen.

Was nun ein solcher Glaube eigentlich braucht, das liegt am Tage. Beweise braucht er nicht; diese würden ihn nicht schaffen, wenn sie auch gefunden würden. Beweise für die Theorie der Parallelen sind der offenbarste Luxus, der in der Mathematik nur gedacht werden kann. Aber das rechte Wort ist hier nicht Beweis, sondern Bestätigung. Diese muss von Proben, im Einzelnen, oder in Anwendungen, ausgehn. (II, 306.)

§ 65.

Nach Herbart ist also nach dem Vorhergehenden jede Religion, welche nicht auf göttlicher Offenbarung beruht — aber von Offenbarung weiss die exakte Philosophie als solche gar nichts —, aus dem religiösen Bedürfnis, aus dem ethischen Bedürfnis des Herzens, empirisch entstanden.[1])

[1]) Es ist darum durchaus falsch, wenn z. B. Schultze, Phil. d. Naturwissenschaft, II, 418 f., behauptet, dass jede Religion sich aus einer Philosophie entwickelt habe. Jede Religion sei zuerst die theoretische und praktische Weltanschauung einiger weniger oder sogar eines einzelnen, später gewönlich vergötterten Weisen oder Propheten gewesen, der, weil er Neues lehrte, d. h. eine neue Philosophie, deshalb zuerst immer als Revolutionär betrachtet und verfolgt wurde, bis seine neuen Ideen die alten siegreich überwanden und die unbestrittene Herrschaft über alle Geister erlangten. Damit sei dann die neue Philosophie zu einer neuen Religion erweitert. Alle Religionen seien so in die Welt getreten, und innerhalb einer Religion sei allemal das Nachdenken über das Wesen des Menschen, der Welt und der Gottheit, d. h. das Philosophiren, der Faktor gewesen, welcher Widersprüche in den religiösen Ideen aufdeckte, sie ausmerzte, die religiösen Anschauungen verfeinerte, reinigte und weiterbildete, bis der Unterschied gegenüber den alten Anschauungen so gross wurde, dass man dann wieder von einer neuen Religion redete. Diesen sich fortgesetzt wiederholenden Gang zu zeigen, bilde den eigentlichen Inhalt aller Religionsgeschichte.

Alle empirisch entstandenen Religionen aber sind, wie die empirisch entstandenen Rechte, nicht rational, sondern positiv. So wenig es demnach rein-rationale, angeborne und unveräusserliche Natur-, Vernunft- oder Menschenrechte giebt — denn dieselben sind nichts weiter als spät entstandene, allgemeine, ideale Forderungen an das positive Recht, auf Grund der ethischen Ideen des Wolwollens, des Rechts und der Vergeltung —, ebensowenig giebt es eine rein-rationale, angeborne, natürliche oder Vernunftreligion; denn dieselbe ist nichts weiter, als der Inbegriff gewisser angeblich allgemeingültiger, religiöser Vorstellungen, welche von Philosophen entweder selbstständig ausgedacht, oder, was meistens der Fall ist, aus einer oder mehreren positiven Religionen entnommen sind, zu dem Zwecke, die positive Religion durch philosophische Gedanken zu ersetzen; durch Gedanken, in deren Anerkennung eine allgemeine Übereinkunft wegen der Mannigfaltigkeit, wegen der inneren Widersprüche und wegen des unaufhörlichen Wechsels der philosophischen Systeme aller Warscheinlichkeit noch niemals erreicht werden kann, und in deren Anwendung ein zureichender Ersatz für die positive Religion niemals gefunden wird (cf. von Hartmann, D. Rel. d. Geistes, p. 16 f. 24 f. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. mod. spekul. Theol. p. 51. 70 f. 72 f. 86—96. 105 f. 126. 271 f. Rl. p. 354 f. 381 f. Flügel, Wund. p. 178 f. Höhne, Kant's Pelag. u. Nom. p. 116 f. 128 f. — Gegen Lessing, Erzieh. d. Menscheng. §. 2. 4. 20. 32. 36. 58. 65. 76 f. 85 f. Kant, Krit. d. prakt. Vern., bei Hartenstein, K. W. 2. A. V, 135 f. Relig. innerh. d. Grenzen, bei Hartenstein, A. a. O. VI, 252 f.).

§ 66.

Wir haben in der bisherigen Entwicklung gefunden, dass es die ethischen Ideen sind, durch welche das Bedürfnis des Menschenherzens angeregt wird. Obgleich nun dieses Resultat hinreichend klar zu sein scheint, so bedarf es dennoch wegen seiner Wichtigkeit für die klare Einsicht in die subjektive Grundlage der Religion einer genaueren Ausfürung. —

Die ethischen Ideen tragen nach Herbart den Stempel eines unvermeidlichen Verhängnisses an sich, woraus sich ergiebt, dass der Mensch dem unbedingten sittlichen Urteile in keiner Weise entgehen kann. Das Ästhetische der Willensverhältnisse, d. h. das Ethische, ist durchaus selbstständig und ursprünglich (II, 350. V, 158. VIII, 24. 30. 42 f. 48. 50.). Harmonische Willensverhältnisse müssen gefallen, disharmonische dagegen müssen misfallen. Ist nun das ethische Urteil gesprochen und entspricht der Wille demselben nicht, so entsteht Aufrur in der Brust des Menschen, das Geföl der Disharmonie, das Bewusstsein des inneren Unfriedens, der sittlichen Hülfsbedürftigkeit. Aber das Misfallen an sich selbst giebt dem Menschen noch keine Kraft, obgleich er derselben in dem bezeichneten Stadium des inneren Lebens dringend bedarf; denn die Ideen als solche oder an und für sich sind macht- und kraftlos. Aber darum sind sie doch durchaus nicht wirkungslos. (VIII, 57. 77.) Der Mensch kann nämlich nicht bei dem blossen ästhetischen Urteile stehen bleiben, weil dasselbe jedes Mal irgendwie als moralische Triebfeder auf den Willen wirkt (II, 80 f. Katzer, D. moral. Gottesbew. nach Kant u. H. p. 55.). Der moralische Mensch trägt eine Last, die selbst dem Stärksten nicht leicht ist (II, 65 f.). Woraus denn entsteht diese Last? Nicht blos aus der Lage der Dinge in der Natur, dem State und der Kirche; aber auch nicht blos aus den sittlichen Ideen, welche den Wert oder Unwert des Willens anzeigen; sondern aus beiden zusammengenommen, weil es schwer ist, in solcher verwickelten Lage nicht den Wert des Willens preiszugeben; besonders bei gewönlicher Schwäche und Reizbarkeit des ganzen, geistigen und leiblichen Menschen.

§ 67.

Es ist unleugbar, dass oftmals in der Brust des Menschen ein grosser Aufrur entsteht, wenn sich der Wille nicht nach dem Urteile richtet. Oder bleibt auch Anfangs Alles stille, so kommt doch eine späte Reue nach; und diese Reue lässt sich nicht für Torheit erklären, wenn sie auch erst so spät eintritt, dass sich die begangenen Taten gar nicht mehr zurücknehmen, noch in ihren Folgen abändern lassen; vielmehr ist sie dafür bekannt, dass sie unter allen Qualen, die ein Mensch leiden kann, die schrecklichste und unheilbarste ist. Mit ihr steht in genauer Verbindung die Schande, die grade so in dem Verdammungsurteile Anderer, wie die Reue in der Selbstverklagung besteht. (IX, 176.)

Jenes unbedingte, unvermeidliche Urteil nun, welches über die Willensverhältnisse ergeht, ist das nicht weiter zu erklärende oder zu beweisende Faktum im Menschen (III, 61.). Dies Faktum wird in der Sittenlehre einfach vorausgesetzt, denn es soll in ihr nicht erklärt, noch irgendwie nach der Erklärung gefragt werden. Geschähe das, so wäre augenblicklich der ganze Tumult der theoretischen Fragen und Zweifel, wie eine Feuersbrunst, deren Löschung Niemand verbürgen kann, in der Sittenlehre gegenwärtig. Es geschieht aber keineswegs, sobald man weiss, einerseits, welches die Bedingung ästhetischer Urteile, andrerseits, welches die Schwierigkeit im Begriffe der Persönlichkeit ist.

Ästhetische Urteile ergehen über Verhältnisse. Die Verhältnisse bestehen, jedes einzeln genommen, aus zwei Gliedern. Die Glieder müssen in Begriffen streng gesondert sein, und dennoch fest beisammen stehn, damit das Urteil einen festen Gegenstand habe. Auf die Art ihrer Verknüpfung kommt weiter nichts an. Herbart stimmt an diesem Punkte im Allgemeinen mit Kant überein, sofern derselbe ein Faktum der Vernunft annahm,[1]) welches sich nicht weiter begründen lässt; auch behauptet er mit Kant, dass es nur die Form, nicht die Materie des sittlichen Urteils ist, wodurch der Wille sittlich bestimmt wird. Mit dem Blicke des Genius hatte Kant nach seiner Ansicht gesehen, dass keine Materie des Willens, sondern nur die Form, der unmittelbare Gegenstand der sittlichen Bestimmungen sein könne.[2]) Kant vergriff sich aber, indem er die logische Form der Allgemeinheit des Gesetzes, wie es ihm schien, in Ermangelung einer andern Form, herbeizog. Dem grossen Manne entging hier die ästhetische Form der Willensverhältnisse, derenwegen die praktische Philo-

---

[1]) „Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann.“ Kant, W. ed. Hartenstein, 2. A. V, 33.

[2]) „Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund), davon absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung.“ Kant, A. a. O. p. 28.

sophie zwar nicht eine Ästhetik, wol aber ein Teil der Ästhetik werden muss (VIII, 210.). Mit jenem ersten Fehlgriffe stand in genauer Verbindung der zweite, da nämlich Kant, nachdem er in der Form des Gesetzes die Urbestimmung des Sittlichen gefunden glaubte, hierin die ursprüngliche Selbstbestimmung, also die sogen. absolute oder transszendentale Freiheit des Willens erblickte: — statt der Freiheit des Urteils, als eines absoluten Ausspruchs über diejenigen Auffassungen, worin die einfachen Willensverhältnisse vorkommen. Jedoch diesen zweiten Fehler beging er nicht gegen die praktische Philosophie, sondern gegen die Metaphysik, eben darum, weil er das Sittliche aus der Freiheit nicht beweisen, sondern erklären wollte; wodurch er sich die Aufsuchung der Realprinzipien des praktischen Bewusstseins verdarb. (VIII, 211. Iust, D. Fortbildung d. Kantischen Ethik durch H. p. 3 f. 10 f. 14 f. 19 f. 29 f. 37 f.). Kant beging also nach Herbart einen grossen Fehler, indem er die blosse Form der allgemeinen Gesetzgebung zum Prinzip seiner Ethik machte, deren wichtigstem Faktor, dem kategorischen Imperativ als dem moralischen Gesetze, es demzufolge durchaus an Inhalt gebrach. Den Rum aber werden Kant und Fichte für alle Zeiten besitzen, dass sie den praktischen Empirismus mit Nachdruck bestritten haben (VIII, 404. IX, 250.), und dass von Kant nur derjenige Wille ein guter genannt wurde, der nicht durch irgendwelches Objekt des Begehrens bestimmt ist (VIII, 255.)[1].

§ 68.

Kant irrte ferner nach Herbart auch darin, dass er vom ethischen Sollen auf das psychische Können schloss, als ob mit dem Beweise, dass man nicht könne, auch der Beweis gefürt wäre, dass man nicht solle (Gegen Katzer, D. moral. Gottesbew. nach Kant und H. p. 57 f.). Der Wert der praktischen Ideen hängt weder ab von dem menschlichen Können in einzelnen Fällen, noch von dem Können überhaupt. Es ist somit

---

[1]) Wir können es nicht unterlassen, in Bezug auf den grossen Vorgänger Herbart's, Kant, die schneidigen und treffenden Worte Thilo's, Gsch. d. neueren Phil. p. 232 f., anzufüren:

1. „Kant gebürt der Rum, der erste gewesen zu sein, welcher das bisherige eudämonistische Prinzip der Moral mit klarem Bewusstsein verwirft und überwindet. Er ist dadurch der Woltäter des deutschen Volks geworden und es ist nur als ein schmähliches Herabsinken von der Höhe, auf welche die Ethik von Kant gestellt war, zu bezeichnen, wenn spätere Philosophen — von den theologischen Moralisten gar nicht zu reden — wieder zu einer ethischen Güterlehre herabgesunken sind. Jener Rum darf und soll ihm auch durch die Ausstellungen an der wissenschaftlichen Form seiner Ethik nicht geschmälert werden."

2. „Kant's Grundlagen sind durchaus festzuhalten. Diese sind: Nichts hat absoluten Wert als der gute Wille. Die Erkenntnis dessen, was ein guter Wille sei, hängt von keinerlei theoretischen — weder psychologischen, noch kosmologischen, noch theologischen — Erkenntnissen ab, mögen sie empirisch oder rational sein. Das Gutsein des Willens gründet sich nicht auf das Verhältnis des Willens zu seinem Objekt, welches er als ein Gut für sich erreichen will oder erreicht (Absicht und Erfolg). Daher kann es keine materiale, sondern nur formale Prinzipien der Ethik geben, d. h. die Güte des Willens hängt ab von seiner Form." — Vgl. auch Thilo, A. a. O. p. 322 f. gegen Schleiermacher. Wiss. d. mod. spekul. Theol. p. 194 f. 216 f. 237. 244 f. 255 f. 273 f. Herbart's Verdienste um d. Phil. p. 26 f. 28.

falsch, wenn die ethischen Ideen one das Können als unpraktische, als blosse Hirngespinnste bezeichnet werden.

Tatsache aber ist, dass wir bei dem blossen ästhetischen Urteile über uns selbst nicht stehen bleiben können. Suchen wir nämlich den Menschen in der vielfachen Gebundenheit seiner Lebensverhältnisse auf; denken wir ihn abhängig von der Natur, dem State und der Kirche, getrieben und beschränkt von allen den mannigfaltigen Motiven, die gewönlich auf ihn zu wirken pflegen; abstrahiren wir von den moralischen Vorsätzen, Entschliessungen und Handlungen und lassen wir nur jene ästhetische Beurteilung, woraus die praktischen Ideen hervorgehn, übrig: — so finden wir auf dem moralischen Menschen, wie schon oben nachgewiesen wurde, eine Last ruhend, einen physischen und psychischen Druck, welcher selbst dem Stärksten nicht leicht sein kann.

Betrachten wir nun einen Faktor dieser Last allein, indem wir durch Abstraktion die andern Faktoren bei Seite setzen: so kommen ästhetische Urteile zum Vorschein. Aber durch die umgekehrte Abstraktion können wir auch die ästhetischen Urteile bei Seite setzen: dann kommt die blos theoretische Kenntnis der Dinge hervor, wie sie sind, oder doch wie sie uns erscheinen; zu dieser Kenntnis gehört nun auch das Wissen von unserm eignen Wollen, als ob wir ihm zuschauen könnten, one es zu loben oder zu tadeln. Wir können das aber in Wirklichkeit nicht; es ist auch nicht einmal möglich, bei dem blossen ästhetischen Urteile über uns selbst, völlig unbewegt stehen zu bleiben; sondern allemal wirkt dasselbe moralisch, das heisst: als eine, wenn auch noch so schwache, Triebfeder auf den Willen; und wenn nicht Andrer Urteile und Beispiele mit eingriffen, so würde diese Triebfeder noch weit stärker hervortreten. Weil wir nun durch die Beschauung unsrer selbst allemal zum ästhetischen Urteil, und wiederum durch dies Urteil zu einer neuen moralischen Willensregung veranlasst werden: so ist der Begriff einer blos theoretischen Selbstbeschauung, wie die Psychologen solche dem innern Sinne zuschreiben, nichts als eine Abstraktion, in welcher man absichtlich sich so stellt, als hätte man vor dem, was man gleichsam seitwärts liegen sieht, die Augen zugedrückt. Aber solche Abstraktionen sind in vielen Fällen sehr nötig, und besonders zweckmässig dann, wenn die aus ästhetischen Urteilen erzeugte Willensregung wegen andrer Verhältnisse notwendig wieder verschwinden muss. (II, 80 f.)

Wenn wir nun nicht bei dem blossen ästhetischen Urteile über uns selbst stehen bleiben können, und wenn, sofern anders unser Wille waren ethischen Wert erlangen soll, zu den ethischen Ideen das ethische Wollen hinzutreten muss, so wäre es doch entschieden unberechtigt (Gegen Katzer, A. a. O. p. 58.), für ein derartiges Wollen sofort auf das Können zu schliessen, nämlich darum, weil das Wollen sonst kraftlos sein würde. Allerdings kann man überhaupt Nichts wollen, an dessen Erreichbarkeit man nicht glaubt; aber durchaus falsch ist diejenige Schlussfolgerung, nach welcher aus dem Sollen one Weiteres auf das Können geschlossen wird. Durch diese Schlussfolgerung werden die Prinzipien der Metaphysik und Ethik in bedenklichster Weise mit einander vermischt. —

§ 69.

Den ethischen Ideen gegenüber ist nur der Glaube an die Möglichkeit ihrer Realisirung berechtigt; da diese Realisirung aber nur mit Gottes Hülfe möglich ist, so kann jener zur konsequenten und energischen Verwirklichung der ethischen Ideen erforderliche Glaube, richtig verstanden, nur der religiöse sein. Der religiöse Glaube oder die Religion ist also die unumgängliche, notwendige Bedingung, die conditio sine qua non des sittlichen Handelns. Hier ist der äusserst wichtige Punkt, an welchem klar hervortritt, inwiefern die ethischen Ideen einen der wichtigsten Faktoren für die subjektive Grundlage der Religion bilden. Von einem Beweise für das Dasein Gottes aus den ethischen Ideen kann folglich in keiner Weise die Rede sein (Gegen Katzer, A. a. O. p. 59 f.), weil man, auf Grund des Ästhetischen und Ethischen höchstens praktische Postulate, niemals aber Beweise für metaphysische Objekte aufstellen darf. Ein solches praktisch-notwendiges Postulat ist nun die Religion, welche dem Menschen allein den Glauben und die lebendige, treibende Kraft zu gewären vermag, one welche die zureichende Verwirklichung der sittlichen Musterbilder durchaus unmöglich ist.

Wenn also auch der Mensch soll, so folgt aus diesem Sollen noch in keiner Weise, dass er auch wirklich kann, d. h. dass es ihm möglich ist, das sittlich Gute zur Ausfürung zu bringen. Nun lehrt die Erfarung auf Schritt und Tritt, dass der mit Sünde und Schuld beladene, sittlich in jeder Beziehung durchaus hülfsbedürftige Mensch aus sich selbst, aus eigener Kraft, die ethischen Ideen nicht realisiren kann, ja, dass er, sofern er nur auf sich selbst angewiesen bleibt, hülflos und onmächtig, wie er ist, nicht einmal die Verwirklichung wollen kann; vernünftiger Weise wenigstens, da er durchaus nicht one Weiteres einen zureichenden Grund hat, die Verwirklichung für möglich zu halten. Wollen kann er erst, wenn er an die Erreichbarkeit des Gewollten glaubt; und verwirklichen kann er die ethischen Ideen erst dann, wenn er durch den Glauben die erforderliche psychische Kraft zu jener Verwirklichung in sich aufgenommen hat (cf. Schaarschmidt, Üb. d. Wert d. Lebens, p. 16 f. 19 f. 23 f.). Der Glaube also, die Religion muss dem Menschen diejenige Ergänzung seines inneren Lebens sein, welche ihn einzig und allein befähigt, das Gesollte nicht nur zu wollen, sondern auch beharrlich auszufüren, d. h. zu können.

§ 70.

Nur in diesem Sinne hätte Herbart das bekannte Wort Kant's anerkennen können: „One einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“ (Kant, W. ed. Hartenstein, 2. A. III, 536.) Festgehalten werden aber muss immer dies, dass Ethik und Metaphysik prinzipiell von einander unabhängig sind, folglich niemals mit einander vermengt werden dürfen. Die ethischen Ideen als solche behalten also ihren absoluten Wert, auch wenn sich herausstellen sollte, dass sie nicht nur in einzelnen Fällen, sondern überhaupt von den empirischen Menschen, d. h. den Menschen in ihrem natürlichen, nicht-religiösen Zustande, nicht realisirbar sind.[1]) Einer der vielen wichtigen Vorzüge der allgemeinen philosophischen Ethik Herbart's besteht eben darin, dass er das Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten nicht von irgend einem kategorischen Imperativ ableitete und abhängig machte, sondern nur zart andeutete, und zwar an der Stelle, an welcher er davon spricht, dass die ästhetischen Urteile, bei welchen wir nicht stehen bleiben können, zu Triebfedern für den Willen werden müssen. Aber den kategorischen Imperativ Kant's verwarf er entschieden, weil nach seiner Überzeugung das Gute in erster Linie keineswegs Gesetz ist und weil durch die scharfe Forderung des Tuns sowie durch die mit derselben zusammenhängende falsche Betonung des Könnens das ästhetische Urteil beeinträchtigt wird. Wir sollen uns demnach nicht mit Kant gewaltsam zum rigorösen Moralgesetze nötigen lassen, sondern uns der sanften Fürung der ethischen Ideen anvertrauen. Tun wir das, so werden wir allmälich in den ruhigen, heiteren Hafen des religiösen Glaubens gelangen, durch welchen unser ethisches Bedürfnis in edelster Weise befriedigt wird.

§ 71.

In diesem Sinne allein gehören nach Herbart die ethischen Ideen zur subjektiven Grundlage der Religion; aber es findet sich bei ihm keine Spur davon, dass er irgendwie den falschen Schluss vom Sollen auf das Können gemacht hätte (Gegen Katzer, A. a. O. p. 59.). Nur das hebt er mit grossem Nachdruck an verschiedenen Stellen seiner Werke hervor, dass der religiöse Glaube in dem moralischen Bedürfnis wurzelt. Der Glaube, welcher, von der Naturbetrachtung relativ unabhängig, schon in den moralischen Bedürfnissen wurzelt, soll dann später nur eine Bestätigung durch das Zweckmässige der Natur gewinnen, für deren Stärke es gar keinen Massstab giebt, noch geben kann (II, 297).

In Folge der sanften Fürung der ethischen Musterbilder ist der Mensch stets für sich selbst ein gegebener Gegenstand des Beifalls und

[1]) Es ist also der Warheit nicht entsprechend, wenn Katzer, A. a. O. p. 58, mit Harms, Phil. seit Kant p. 560, behauptet, dass, wenn bei dem Sollen der Ethik das Können gar nicht in Betracht kommen dürfte, nur „Optative“ übrig bleiben würden, auf welche keine Ethik sich gründen lasse. Die ethischen Ideen sind in ihrem absoluten Werte von allem Wünschen und Hoffen unabhängig, und sie würden in einer Welt one Gott denselben absoluten, sittlichen Wert behaupten wie in der uns allein gegebenen, in welcher wir einen den ethischen Ideen vollkommen entsprechenden, persönlichen Gott, als den allein warhaft Guten oder als das konkrete Ideal alles Guten, anzunehmen zureichenden Grund zu haben glauben. Die ethischen Ideen würden nach H. Grotius auch dann noch gelten, „etiamsi, quod impiissimum esset, daretur, deum non esse;“ sie haben nach J. Saurin „une justice intrinséque, essentielle et indépendante de celui, qui nous les donne.“ Flügel, D. Wunder, p. 155. Zs. f. ex. Phil. V. 205 f. Thilo, Zs. f. ex. Phil. V, 380. Ballauff, Über d. relig. Bedürfnis, Jarb. d. V. f. wiss. Päd. IV, 22 f. Das Bemerkte gilt selbstverständlich nur von den ethischen Ideen als den Prinzipien einer wissenschaftlichen Ethik, also einer rein formalen und exakten Wissenschaft. In Bezug auf die sittliche Gesinnung, als das Prinzip des Handelns aber, welche auch zuweilen, wie jene Wissenschaft, Moral genannt wird, dürfte das Wort Cicero's gelten, welches er de nat. deorum, 1—2, ausspricht: „Haud scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.“

Misfallens; die Gesellschaft, in der er lebt, ist es gleichfalls; überdies erblickt er sich und die ganze Menschheit in einer Abhängigkeit, die es ihm zum Bedürfnisse macht, das Wesen der Religion und die Bedeutung des höchsten Wesens, als des wichtigsten Beziehungspunktes derselben, wenigstens in Bezug auf die menschlichen Angelegenheiten zu erkennen. Die Aufgaben, welche hieraus entstehen, können nicht abgelehnt werden. Jedem Versuche des Ablehnens widersetzt sich die Stimme des Gewissens; und der Lauf des Lebens fürt beständig erneuerte Manungen herbei. Das ästhetisch-ethische Erkennen der vorhandenen Erhabenheit, Würde, Vortrefflichkeit, samt der damit verbundenen Verehrung des höchsten Wesens giebt nun die subjektive Grundlage der Religionslehre; — wärend das Erkennen der eignen Schwäche die Grundlage der Tugendlehre bildet, sofern nämlich mit dem Ideal der Tugend die Aufgabe verbunden ist, demselben so weit nachzustreben, als die menschliche Schwäche es gestattet (I, 157).

§ 72.

Dem unverkünstelten Verstande kann man es one Weiteres anmuten, sich ursprünglich zu besinnen, dass er, wenn das Sein und das Sollen gesucht wird, in zwei ganz verschiedene Richtungen hinausschaue. Alsdann aber bedarf es nur einer kleinen Überlegung, dass, wie wir in der Lehre vom Sollen, d. h. in der praktischen Philosophie, über unsere Entschliessungen urteilen, wir ebenso in der Religion diejenige Weltansicht ergreifen, welche mit richtigen ethischen Entschliessungen harmonirt. Aus falschen Religionen scheidet der moralische Mensch wie aus böser Gesellschaft; er kann die Gesellschaft nicht regiren, also will er sie wenigstens nicht sehen. An gute Gesellschaft schliesst er sich an; denn seine Gesinnungen bestimmen zweierlei zugleich: seinen Umgang und seine Handlungen. Beiläufig ergiebt sich schon hieraus sehr leicht, dass eigentlich das Sollen nichts Ursprüngliches für sich allein, sondern mit dem Glauben aus einer Wurzel, dem ästhetischen Urteil, entsprossen, dann aber durch das gesellschaftliche Bedürfnis, so wie der Glaube durch Gefüle der Abhängigkeit und durch teleologische Naturbetrachtung, gestärkt und zur Reife gebracht ist. (III, 353f.)

§ 73.

Aber nicht nur durch die Abhängigkeit, in welcher der Mensch sich selbst und Andere sieht, wird er zur Religion gefürt, sondern auch durch die Teilnahme an Menschheit und Gesellschaft, und dem Verhältnis beider zum höchsten Wesen (X, 55). Die Teilnahme für die Gesellschaft kann aus der blossen Sympathie in Furcht und Hoffnung übergehn, indem sie die Lage der Menschen gegen die Umstände betrachtet. Diese Besorgnis, gegen welche alle Klugheit und Tätigkeit am Ende schwach erscheint, fürt zum religiösen Bedürfnis, — einem moralischen, wie einem eudämonistischen Bedürfnis. Der Glaube quillt aus dem Bedürfnis. —

Will man sich nun hüten vor Übertreibung und peinlicher Durchfürung, so werde uns hier eine erläuternde Parallele gestattet. Erkenntnis der Natur und Teilnahme für die Gesellschaft nehmen ursprünglich das, was sie finden, so wie es grade liegt; die eine scheint in Empirie, die

andre in Sympathie versunken. Aber beide arbeiten sich empor, angetrieben durch die Natur der Dinge. Die Rätsel der Welt treiben aus der Empirie die Spekulation, die kreuzenden Forderungen der Menschen aus der Sympathie den geselligen Ordnungsgeist hervor. Der letztere giebt Gesetze, die Spekulation erkennt Gesetze. Unterdessen hat das Gemüt sich befreit von dem Drucke der Masse, und, nicht mehr in's Einzelne versinkend, wird es jetzt von den Verhältnissen angezogen; es wirkt die ruhige Betrachtung der ästhetischen Verhältnisse, das Mitgefül ferner, welches sich auf das Verhältnis der Wünsche und Kräfte der Menschen zu ihrer Unterwürfigkeit unter den Gang der Dinge bezieht. So erhebt sich jene allmälich zum Geschmack, diese zur Religion (X, 56 f.). Das Mitgefül oder die Teilnahme liegt ursprünglich in der Nachbildung fremder Gemütszustände; entweder überlässt sie sich denselben — dann ist sie sympathetisch; oder sie erhebt sich über deren Gegensätze — dann ist sie gesellschaftlich; oder sie ist religiös, wenn sie an die Abhängigkeit der Menschen überhaupt gestossen, und so des religiösen Bedürfnisses inne geworden ist (XII, 100). Religion und Moral haben folglich eine gemeinschaftliche Quelle, nämlich das ästhetische Urteil.

§ 74.

Die ästhetisch-ethischen Urteile oder die ethischen Ideen sind die Grenzen oder die Schranken, an welchen der Mensch zum Bewusstsein seiner sittlichen Hülfsbedürftigkeit gelangt. Allerdings ist es schwer, Schranken, und so enge Schranken, einzugestehn; aber es soll schwer sein, weil mit dem Geständnis gar leicht die höhern Ansprüche selbst als abgelehnt erscheinen können. Aber freilich nur scheinen! Die Anerkennung dieser Ansprüche, und die Anerkennung der Schranken, bestehn vollkommen neben einander; und beide Anerkennungen müssen zusammen festgehalten werden, müssen sich zu einer einzigen Sinnesart durchdringen. Vorhandene Schranken nicht anerkennen, heisst, sich dem Anstossen an das Unmögliche preisgeben; nicht schlimmer wäre, sich mit neuen und engern Schranken zu umringen. Ist vollends dies Nicht-Erkennen mehr als Unwissenheit; liegt darin ein Streben, zu behaupten, was doch mangelt: so verrät sich, abgesehen von der offenbaren Torheit, eine Sinnesart, die mit der Tugend, mit warer Sittlichkeit gar nicht besteht. Jener Kraft, zu sich selbst „Nein!" zu sagen, entspricht eine Ruhe, in welcher das Nein vernommen werden kann; das grade Gegenteil davon ist die Unruhe, welche sogar ein fremdes, unvermeidliches Nein zu hören sich sträubt. (VIII, 121 f.).

Die Schranken sind also gegeben. Der Mensch kann sie aus eigener Kraft nicht überschreiten; er kann die ethischen Ideen nicht verwirklichen, nicht sein Wollen one Weiteres, etwa durch eine einzige, unwandelbare Entschliessung[1]) zu einem warhaft guten gestalten. Aber nichtsdestoweniger wird das Wollen zugerechnet! Unvermeidlich, wie durch ein Verhängnis, fällt das Bild desselben, wo immer es möchte gesehen werden, der Beurteilung nach den Ideen anheim; und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wal, ob er es der Beurteilung preisgeben wolle; Niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne. Sie bestehen, one sein Zutun,

[1]) Gegen Kant.

in Andern und in ihm selber. Sieht er es ungern, dass sie schalten über sein Bild? Hält er sie für eine Willkür, die wider ihn den Streit erhebe? oder die ihm mit Absicht ein Wehe zufüge? Fült er den Schmerz, den ihm das Misfallen verursacht, wie eine Strafe, die, wennschon verdient, doch one den nötigen Rechtsgrund, von Seiten des Strafenden vollzogen worden sei? — Wem solche Misverständnisse, sei es auch noch so dunkel, im Sinn schweben: der kann nicht umhin, hinter dem sittlichen Urteile einen absoluten Despotismus zu argwönen; und, was das Schlimmste ist, er wird sich ihm unterworfen fülen! Ehrwürdig aber ist es, wenn den Ideen, die von keiner Willkür stammen, und jeder Willkür unerreichbar bleiben, eine Autorität, unbedingt zu gebieten, eingeräumt wird. In der Tat, so oft die Menschheit, beschäftigt mit äussern Gegenständen, vertieft in ein äusseres Ziel, und auf dem Wege dahin fortwandelnd, plötzlich an das harte ethische Urteil stösst: eben so oft wird sie das Schreckwort: „Du sollst nicht!", die Stimme des kategorischen Imperativ, zu vernehmen glauben (VIII, 123 f.).

§ 75.

In der entstandenen inneren Not, bei dem Gefüle der sittlichen Hülfsbedürftigkeit, kann nur ware Religion helfen; denn sie ist eine vom physischen und psychischen und ethischen Drucke befreiende, erlösende und versönende Kraft in der Menschenseele. Dass sie dies ist, lässt sich auch zwischen den Zeilen lesen bei den schönen Worten, welche Herbart einem Freunde[1]) in das Stammbuch schrieb und welche dem moralischen Bedürfnisse nach Religion ebenso treffenden wie ästhetisch ergreifenden Ausdruck geben:

„Hoch aufschauet das Aug' und Höheres sinnt der Gedanke,
Doch der atmenden Brust fehlt in der Höhe die Luft.
Tragen dich Flügel hinauf in die weiten Räume des Äthers,
Dann gelang dir ein Traum. Sei dann im Traume beglückt!
Wecken werden dich Pflicht und Not! Erfülle! Entrinne!
Hast du's wachend versucht, zürnst du den Weckenden nicht."

Die theoretische Betrachtung kann den Menschen nur wie im Traume beglücken; dagegen kann nur der religiöse Glaube das sittliche Bedürfnis, die heisse Sehnsucht der Seele nach etwas Besserem, bleibend und unbedingt Wertvollem, die höchsten und edelsten Strebungen der Menschenbrust befriedigen.[2])

Aus dem Entwickelten erhellt, dass es praktisch notwendig ist, zur Verwirklichung der ethischen Ideen die Religion zu Hülfe zu rufen, die Moral durch die Verbindung mit dem religiösen Glauben zu ergänzen, zu

[1]) Nämlich Herrn Marotzki, später protestantischem Prediger in Manchester.

[2]) Die Seele ist zu vornehm, zu hochgeboren für diese sinnenfällige, materielle Welt. Nur bei Gott ist ihre ware Heimat; nur in ihm kann sie ware und bleibende, absolut wertvolle, religiöse und sittliche Befriedigung finden. Nur in Gott wird ihre geheimste, oft misverstandene Sehnsucht, ihr Durst, ihr heiligstes Bedürfnis gestillt oder zur Ruhe gebracht. Jene religiöse Sehnsucht (cf. Thilo, Üb. Schopenhauer's eth. Atheism. p. 4 f. 8 f. 11) ist in Wirklichkeit nichts Anderes als das Heimweh nach Gott. Mit Recht sagte darum Lenau in seinem Savonarola:

„Dir selbst bewusst kaum ist dein Leid
Ein Heimweh nach der Ewigkeit."

Eher kommt der Mensch nicht zur Ruhe, eher gelangt das innere Leben nicht zu demjenigen Gleichgewichte, one welches wares Lebensglück nicht gedacht werden kann, ehe der schwache und verirrte, bekümmerte und schuldbeladene Mensch seinen Willen durch die Religion hat ergänzt und verklärt werden lassen, ehe er ihn mit dem allein guten göttlichen Willen in Einklang gebracht hat. Tief ernst und doch so schön ruft darum Goethe jedem Einzelnen das wie von einem höheren Genius, dem Genius der Warheit, eingegebene Selbstbekenntnis zu:

„Lange hatt' ich mich gesträubt; endlich gab ich nach —
Wenn der alte Mensch zerstäubt, wird der neue wach;
Und so lang' du dies nicht hast, dieses: „Stirb und Werde!" —
Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde!"

Aber die Erde erscheint nicht mehr als dunkel, sondern im herrlichen Verklärungsglanze, sub specie aeternitatis; der Mensch ist nicht mehr ein trüber Gast, sondern ein Pilger nach der ewigen Heimat: wenn er die Religion als die unvergängliche Kraft ewiger Jugend in seine Seele aufgenommen hat. Wenn er aber auch in diesem Zustande noch jene religiöse Sehnsucht empfindet, welche wir z. B. bei dem ältern Fichte so lebendig sehen, jenes Heimweh nach der Ewigkeit, so darf er getrost das herrliche Wort des Clemens Alexandrinus und Jung-Stillings auch auf sich anwenden: „Selig sind, die da Heimweh haben, denn sie werden nach Hause kommen."

verstärken und in die richtige Beleuchtung zu rücken; umgekehrt ist es aber auch erforderlich, dass die Religion durch die Anwendung der ethischen Ideen gereinigt, begrenzt und immer mehr der Realisirung ihrer erhabenen Bestimmung entgegengefürt werde, one dass sie mit nicht zu ihr gehörigen metaphysischen Begriffen verquickt wird.

§ 76.

Man lasse also nur die sittlichen Musterbilder so klar wie nur irgend möglich hervortreten. Sie werden wirken und immer von Neuem den Erfahrungsbeweis liefern, dass grade sie das wesentlichste Moment für die subjektive Grundlage aller Religion bilden. Der Ursprung der Religion liegt folglich nicht in der Metaphysik, in metaphysischen Betrachtungen über den Ursprung und die Entwicklung des Menschengeschlechts oder irgendwelchen anderen theoretischen Reflexionen, sondern in dem unabweisbaren, ethischen Bedürfnisse des Herzens. Völlig fremd, und darum völlig unangetastet, jedoch nicht etwa aus Nachlässigkeit unberürt geblieben, sind darum an dieser Stelle der religionsphilosophischen Untersuchung alle Fragen, welche der Mensch über den Ursprung seines Geschlechts erhebt und erheben soll. Die Fragen bleiben; es ist auch bekannt, dass sie zu einer sehr zalreichen Familie gehören. Für ihr Gewicht, für ihren Umfang, giebt es kein Mass. Jeder kennt und fült sie; der Glaube schafft Jedem die Antwort, der sich nicht widersetzt.

Alle menschliche Wissenschaft endet mit dem lebhaftesten Gefül von der Geringfügigkeit unseres empirischen und metaphysischen Wissens; selbst dies Gefül aber setzt eine Art von Übersicht dessen voraus, was uns fehlt. Drei Teile lassen sich in dem Gebiete unseres Nicht-Wissens unterscheiden.

1) Der erste gehört den künftigen Erfarungen, samt den Schlüssen, zu welchen sie einst füren werden. Von ihm hat jede Naturphilosophie für sich zu hoffen und zu fürchten.

2) Der zweite begreift in sich diejenigen Erfarungen, für welche es einen Schauplatz giebt, den wir nicht erreichen können. Dorthin erstrecken sich noch unsere Vermutungen; wir erwarten Starres und Flüssiges, Licht und Schwere, Elektrikum und Kalorikum, auch auf andern Weltkörpern. Wir erwarten dort auch andere Vernunftwesen, nur nicht etwa ausgerüstet mit andern Formen der Erfarung. Hingegen möchten

wir dort die Anfänge dessen finden, was auf der Erde fremd ist; das Fremdeste aber auf ihr ist der Mensch. Gesetzt nun, wir fänden wirklich den Anfang einer Reihe von Ereignissen, sofern derselbe als Erscheinung möglich ist: würden wir ihn darum auch denkend begreifen und verstehen?

3) Indessen, es giebt noch eine dritte, unendlich höhere Sphäre unserer Unwissenheit; die der höheren geistigen Natur. Sie ist über uns; aber der Abgrund der Schwärmerei eröffnet sich neben uns, sobald wir uns nicht ausdrücklich verbieten, in jene uns hineindenken zu wollen. Darum bleibt der Glaube im Felde der praktischen Ideen; die Metaphysik aber versucht sich an der sichtbaren Natur, von welcher, wie sie längst weiss, ihr Bestätigung oder Widerlegung bevorsteht. (IV. 518 f.)

II.

Objektive Grundlage der Religion.

§ 77.

Die allgemeine, objektive Grundlage der Religion, durch welche der im Subjekte bereits vorhandene religiöse Glaube objektiv bestätigt wird, ist die teleologische Naturbetrachtung; denn wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufs (I, 275. Schwarze, p. 12 f.). Die objektive Grundlage ist also nicht etwa der sogen. common sense, ein unmittelbares Warheitsgefül (XII, 496), wie z. B. Jakobi und Fries behaupteten, damit das nackte Vorurteil doch einen wolklingenden Namen bekomme. (cf. Stephan, Wissen und Glauben. Skeptische Betrachtungen. 1846. 1 f. 10 f. 13 f.) Aber in jener Behauptung liegt zugleich eine schwindelerregende Dreistigkeit, indem man von einem Warheitsgefüle redet, dessen unmittelbare Aussprüche klar und zuverlässig sein sollen, wärend doch jene Männer, wenn es blos darauf ankäme, sich die unsägliche Mühe ihres Forschens und Zweifelns völlig hätten sparen können. Solche Dreistigkeit scheint fast Spott über Andersdenkende, denen man Hochachtung schuldig ist! Weit entfernt, eine solche Gesinnung z. B. bei Fries auch nur für möglich zu halten, glaubte Herbart ihn doch erinnern zu dürfen, welche Konsequenzen an solchen Meinungen kleben; und wie gefärlich es ist, wenn man sich erlaubt, die Regel, welche schlechterdings unverletzlich sein sollte, zu übertreten, dass Gefüle sich nicht in Untersuchungen mischen dürfen. Sobald dies geschieht, ist die Würde der Wissenschaft beleidigt; und es verrät sich, dass der strenge Fleiss der Untersuchung irgendwo unterbrochen worden war (XII, 497.). Herbart spottet daher mit Recht über jene psychologisch durchaus unhaltbare Theorie von dem angeblichen unmittelbaren Warheitsgefüle. Denn was haben die Anhänger derselben durch Selbstbeobachtung, durch Benutzung der Sprache, durch Zergliederung bis jetzt gefunden? Das, was sie in der Jugend gelernt, und woran sie sich gewönt hatten. Wie dem Priester und der Dame, die zusammen in den Mond schauen, — sie erblickt dort ein lustwandelndes zärtliches Paar; er ruft entrüstet:

Ei! Ei! Madam', warum nicht gar?
Zwei Kirchentürme seh' ich klar! —

so geht es denen, die sich durch unmittelbares Bewusstsein zu höheren Einsichten erheben wollen. (XII, 507 f. cf. Chalybäus, Histor. Entw. d. spek. Phil. v. Kant bis Hegel, 5. Aufl. p. 59 f. Henke, Fries, p. 250 f. Dasselbe gilt gegen den sogen. sensus communis des Theosophen Oetinger: vgl. Landerer, N. Dgmngsch. p. 78 f. 119 f.). Der Mensch besitzt folglich nicht irgend ein mit absoluter Sicherheit und allgemein wirkendes Sensorium für die Warheit, sondern vielmehr eine mannigfaltige Fähigkeit zu den unzäligen, verschiedenen Arten der bessern sowol als der schlimmeren Ausbildung, so dass es vor Allem darauf ankommt, eine objektive Basis zu gewinnen (Ziller, Rel. p. 263), durch welche das Bedürfnis befriedigt werden kann, dies Schlimmere und jenes Bessere zu sondern und zu sichten.[1])

Schon bei der Untersuchung der rein theoretischen Erkenntnis ergab sich, dass die Metaphysik der Religion als ihrer Ergänzung bedarf. Das metaphysische Denken und Wissen als solches genügt dem Menschen nicht; es ist unzureichend, das höchste Bedürfnis der Seele, das moralische und religiöse nämlich, zu befriedigen. In Folge dessen sieht sich der Mensch veranlasst, über die Metaphysik hinauszugehen, obgleich ihn dieselbe durchaus nicht zwingt, zu einer höchsten Kausalität emporzusteigen (Gegen Schwarze, p. 12); denn dann gäbe es ja einen kosmologischen Beweis, was, wie sich herausstellen wird, nach Herbart keineswegs der Fall ist. Der kosmologische Beweis ist in jeder seiner vielen Formen nichts weiter als ein Trugschluss, der, streng genommen, nur von Gott abfürt. Auch kann Gott nicht als höchste Kausalität bezeichnet werden, weil dieser Begriff nur ein Verhältnis anzeigt, als welches kein Denkender das höchste Wesen selbst definiren sollte. Eine Religionsphilosophie könnte es nun aber nicht geben, wenn nicht die Natur, neben ihrer theoretischen, auch eine ästhetische Seite hätte. Diese besteht in der Erhabenheit des Himmels, in der Schönheit und Woltätigkeit ihrer organischen Produkte. Letztere ist noch verschieden von deren Künstlichkeit und dient dazu, das Woltun als ein absichtliches zu bezeichnen, sowie von zufälliger Benutzung zu unterscheiden.

Daher nimmt die Philosophie gern den religiösen Glauben, den sie vorfindet, in sich auf, obgleich sie ihn nicht erzeugt hatte; in Ansehung dessen sich kein Denker eine völlige Unbefangenheit zurückgeben kann, nachdem er von Jugend auf als Mensch das religiöse Bedürfnis empfunden hat.

In ihr erzeugt sich eigentlich an jedem Punkte, wo ästhetische Urteile mit theoretischen Kenntnissen verbunden werden, eine praktische Wissenschaft. Aber bei Gegenständen, bei denen man nicht handeln kann, bleibt es bei einer Ansicht, einem inneren, geistigen Tun, wodurch nichts ausser uns geschieht, sondern nur wir selbst verändert werden (IV, 619).

---

[1]) cf. Steinthal, Zs. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss. VIII, 271 f.: „Die Keime zum Gottesglauben liegen im Menschen, wie tausend Keime zu Irrtümern; sie liegen in der Seele, sind aber nicht etwa von einem bewussten Schöpfer in sie absichtsvoll und zweckmässig gelegt, sondern sind in ihr gewachsen, wie alles wächst, nach mechanischem Gesetz." Flügel, Spek. Theol. p. 161 f. Lord Herbert von Cherbury bei Zimmermann, Sam. Clarke's Leben und Lehre, p. 2 f. Gass, Gsch. d. prot. Dgmtk, IV, 341 f. Frank, Gsch. d. prot. Theol. III, 299 f. Hartenstein, Histor.-philos. Abhandl. p. 467 f. — Gegen Fabri, D. Sensus Communis, p. 6 f. 18 f. 27 f.

§ 78.

Auf die ästhetische Seite der Natur muss demnach ein ganz besonderer Nachdruck gelegt werden, denn auf ihr beruht die teleologische Naturbetrachtung, welche, wie bemerkt wurde, nach Herbart die allgemeine objektive Grundlage der Religion bildet.

1) Zunächst ist es die zweckmässige Einrichtung des Makrokosmos, der Welt im Grossen — der bewunderungswürdig stabile Bau des Kosmos, die Anordnung der Weltkörper (I, 284 f. Thilo, Üb. Schopenhauers eth. Atheism. p. 62) —, welche wir anzustaunen und zu bewundern nicht umhin können.

2) Dazu kommt dann die Anlage der Welt im Kleinen, der unzäligen Organismen, deren Bau uns mit Staunen erfüllt und zur Bewunderung hinreisst. Gesetzt daher auch, man dürfte mit Recht die Vermutung eines blos mechanischen Ursprungs auch auf die Bildung der Weltkörper ausdehnen: so ist man hier noch immer im Gebiete dessen, was an sich völlig wertlos ist, und man bleibt noch darin, wenn man die fernere Ausbildung der Weltkörper durch Feuer und Wasser, durch Krystallisation und Schichtung, weiter verfolgt. Dies alles ist völlig gleichgültig in praktischer Hinsicht so lange, bis von der Benutzung und Ausschmückung der grossen Massen für lebende Wesen die Rede ist. Hier aber verlässt uns die Astronomie; und hier reisst der Faden der physikalischen Vermutungen. Wir kennen die Sonne nicht; gleichwol ist sie der Hauptkörper unseres Systems. Wir kennen nur die Erde, denn wir sind zunächst nicht Kosmopoliten, keine Weltbürger, sondern nur Erdenbürger (cf. Schoel, Zur Kritik d. Herbart. Religionsphil. Jarb. d. V. f. w. Pädagog. XV, 41 f.); und was wir als solche hier, auf dem uns zugewiesenen Planeten, sehen, — das ist der Gegenstand einer Bewunderung, die kein Newtonisches Attraktionsgesetz[1]) jemals aufheben wird. Die einzige Frage: wie es zugehe, dass die Leiber der edleren Tiere von aussen, der Schönheit gemäss, symmetrisch gebaut sind, wärend im Innern, one Spur des Schönen, one Spur von Gleichheit des Baues der rechten und linken Seite, alles auf den Nutzen abzweckt: — diese Frage ist unendlich viel verwickelter, als die nach dem Laufe der Weltkörper in elliptischen Banen. Keine Gleichförmigkeit eines geometrischen Gesetzes kann hier aushelfen. Der Mechanismus, der im Innern die Schönheit vernachlässigte, hätte sie auch auf der Oberfläche verletzt; oder, wenn seine Regel sie äusserlich von selbst herbeifürte, so müsste sie sich im Innern eben sowol zeigen; wie es bei den Krystallen wirklich der Fall ist. — An dem Mangel der Bewunderung ist hier lediglich die Torheit der Menschen Schuld, die entweder Alles anstaunen,[1]) oder Alles mit gleichgültigen Augen betrachten[2]) (I, 284 f.).

[1]) Und wir dürfen wol hinzufügen: Keine Darwin'sche Deszendenztheorie. cfr. Stutz, Uber das Wunder, von naturwissenschaftl. Standp. aus, S. 15 f. 19. 26 f. Pfaff, Gott u. d. Naturgesetze, S. 6 f. 14. 18 f. 20. 24 f. Die Theorie Darwin's und die Tatsachen der Geologie, S. 5 f. 18 f. Kraft und Stoff, S. 10 f. 22 f. 24. 25 f. Fünf naturwissenschaftl. Vorträge, 2. A., S. 26 f. 35. f. 39 f. 43 f. 49 f. 53. 77 f. Schöpfungsgesch. 2. A. 667 f. 710 f. 729 f. Wigand, D. Darwinism. u. d. Naturforschung Newton's u. Cuviers, I, 13 f. 67 f. 94 f. 150 f. 281 f. 332 f. 349 f. II, 3 f. 65 f. 364 f 400 f. Bergmann, Materialism. u. Monism. S. 4 f. 37 f. Schmid, D. Darwin'schen Theorieen u. ihre Stellung zur Philos., Religion u. Moral, S. 43 f. 92 f. 169 f. 213 f. 233 f. 275 f. 367 f. Wigand, D. Darwinism. ein Zeichen d. Zeit, S. 18 f. 65 f. 93 f. 110 f. Flügel, D. Materialism. vom Standp. der atomistisch-mechan. Naturforschung, S. 51 f. 56. 60. 64 f. 73 f. D. Probleme d. Philos. u. ihre Lösungen, S. 159 f. Zeitschr. f. exakte Philos. X, 177 f. 187 f. 192 f. Ballauff, Jarbuch d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, V, 90 f. 100 f. 107 f. 110 f. 112 f. 117. 121 f. Cornelius, Uber die Entstehung der Welt mit besonderer Rücksicht auf die Frage: ob unserm Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewonern, ein zeitlicher Anfang zugeschrieben werden muss, S. 147 f. 157. 173 f. 182 f. 192. 193 f. 196. 209 f.

§ 79.

a) Besonders merkwürdig ist bei den höheren Tieren und vor Allem bei dem Menschen, dem mit Recht so genannten Mikrokosmos, die Unterordnung des Nervensystems unter die Kräfte der Seele, hauptsächlich unter den Willen. Was nämlich den organischen Leib anlangt, so darf hier niemals unerwartet sein, was in andern Teilen der Physik höchst bedenklich ist, nämlich die Einmischung einer teleologischen Ansicht. In dem lebendigen Leibe waltet überall eine höhere Kunst. Schon die Verbindung von Elementen, die, abgelöst vom lebenden Körper, schnell zur Verwesung sich neigen, erregt gerechtes Erstaunen. Wenn aber so manches andere Wunder sich überall in diesem Organismus darbietet, wenn, um nur Eins zu nennen, der Bau der halbmondförmigen Klappen in den Hauptstämmen der Arterien so offenbar den Stempel einer absichtlichen Einrichtung trägt: so kann es nun auch nicht befremden, wenn wir die Unterordnung des Nervensystems unter die Seele als etwas derartiges bezeichnen, das nicht aus allgemeinen Naturverhältnissen, sondern nur unter Voraussetzung einer besondern Einrichtung begreiflich sei, welche auf eben die Kunst zurückgefürt werden muss, von der überhaupt die höhern Tiere ins Dasein gerufen wurden. Wie, wird Mancher fragen, nur die höhern Tiere, und nicht auch die niedern? (VI, 412.) Allerdings, auch diese; denn es ist schon von vornherein ausserordentlich unwarscheinlich, dass irgendwelche zweckmässige Organismen, wenn es auch diejenigen von der niedrigsten Ordnung auf der Stufe der Lebewesen sein sollten, von selbst oder durch den blossen Mechanismus der lebendigen Kräfte entstanden sind.

§ 80.

Mit den lebendigen Kräften oder den Lebenskräften, die man am besten im Plural nennt, weil sie einzeln weder entstehn noch wirken können, verhält es sich nämlich folgendermassen. Sie sind nach der exaktrealistischen, atomistisch-mechanischen Metaphysik des qualitativen Monadismus nichts Ursprüngliches, und es giebt nichts ihnen Änliches in dem Was oder in der Qualität der einzelnen, unbestimmbar vielen Wesen.

Nur ein System von Selbsterhaltungen in einem und demselben Wesen vermag sie zu erzeugen; und sie sind anzusehn als die innere Bildung der einfachen Wesen. Gewönlich entstehn sie in den Elementen organischer Körper, deren Einrichtung zur Hervorrufung der Systeme von Selbsterhaltungen in den einzelnen Elementen ganz besonders geeignet ist. Dies zeigt sich in der Assimilation der Narungsmittel.

Einmal erworben, bleibt nun einem jeden Elemente seine Lebenskraft; auch wenn es sich trennt von dem organischen Körper, dem es angehörte.

[1]) Wie unverständige Frauen. — [2]) Wie blasirte Genussmenschen.

Dies zeigt sich in der Ernärung der höhern Organismen durch die niedern, und der Vegetabilien durch verweste Teile anderer organischer Körper.

Herbart macht hierzu die Anmerkung, dass hierher alle Zeugung gehört, one Ausnahme; auch diejenige einiger niedern Organismen aus anscheinend roher Materie, d. h. aus solcher Materie, die keinen organischen Bau — ein räumliches Prädikat — besitzt, woraus der Mangel an Lebenskraft keineswegs geschlossen werden kann. — Hierin aber eine ursprüngliche Lebenskraft sehen zu wollen, ist eine höchst unüberlegte Erschleichung. In unserem Erfarungskreise kommt gar keine Materie vor, von der wir mit Sicherheit behaupten könnten, sie sei roh. Die ganze Atmosphäre ist voll von Elementen, die in irgend einem organischen Körper schon Lebenskraft gewonnen haben; und die Menge solcher Elemente vermehrt sich in der Natur unaufhörlich. Ja, wir wissen nicht, ob dergleichen nicht unter den Weltkörpern gegenseitig ausgetauscht wird. Alle menschliche Forschung muss in der Zurückfürung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfarung; aber jeder Meinung, als ob durch einen Naturprozess niedere Organismen aus roher Materie, und höhere aus niedern entstanden wären, kann man eine zureichende Widerlegung entgegensetzen (V, 111 f. I. 279. 285).

§ 81.

Unter diesen Umständen erklärt es sich, dass wir von der Betrachtung der Natur immer wieder auf den religiösen Glauben hingewiesen werden. In ihm sind wir aufgewachsen; und aus der Spekulation wie aus einem Traume erwachend kehren wir unvermeidlich zu ihm wieder. Er übt in uns die Gewalt der Erfarung; die Systeme, wo sie mit ihm in Konflikt geraten, beugen sich, oder ziehn sich zurück. Warum aber soll man darauf warten? Es ist besser, willig sich den Zurechtweisungen der von den Physikern so sehr bereicherten Erfarung zu überlassen; diese sind verständlicher in Hinsicht derjenigen Punkte, bei welchen man zuerst gefehlt haben wird.

Im Grunde glauben wir Alle an Einen Gott; und zwar auf Grund der teleologischen Betrachtung der Natur, besonders des Baues der Organismen.

α) Es ist immer zuerst die Idee der Güte, durch welche wir den Höchsten zwar als väterlich mit uns verwandt, aber nicht als für sich, sondern als für uns sorgend, ausser uns sehen; daher ist Gott in der Sprache der Metaphysiker ein ens extramundanum. *β*) Es ist ferner die Idee der Weisheit, der Einstimmung der Einsicht und des Willens, wodurch wir zu dem bekannten unvermeidlichen Anthropomorphismus genötigt werden, Bewusstsein und Willen aus unserer inneren Erfarung herzuholen, um in unserer Vorstellung von Gott den ersten Haltungspunkt zu finden. *γ*) Es ist endlich die Idee der unendlichen Macht, wodurch wir zwar die Relation Gottes zur Welt, aber nicht die geringste innere Bestimmung seiner Qualität erreichen.

§ 82.

Wir wollen jetzt, an diesem Punkte unserer Erörterung, nicht fragen, ob der Mensch mit Hülfe der teleologischen Naturbetrachtung zu diesem

uns allein gegebenen Systeme natürlicher Relationen das Absolute finden könne. Wir wollen nur fragen, ob irgend ein menschliches Gemüt es ertragen würde, hier eine theoretische Auffassung an der Stelle der ästhetischen zu erhalten. Muss uns nicht jene Fabel von der Semele einfallen, die sich ihr Verderben erbat? Sind wir nicht genug gewarnt durch die widrigen Eindrücke des Spinozismus, und durch die fülbare Schwäche der Theodikeen? (IV, 617).

Die Erfarung, mächtiger als die Systeme, und unbekümmert um deren Dank oder Undank, sorgt dafür, dass aus unserer ästhetischen Auffassung, — welche für sich allein dem Zweifler als ein poetisches Bild erscheinen möchte, — eine theoretische werde, insofern wir dies ertragen können. Der gestirnte Himmel und der Bau des Leibes: — dies sind keine Fiktionen der Dichter. Jener schreckt uns durch die Grösse unserer Unwissenheit; dieser zwingt den Witz der Physiologen, dass sie oft genug selbst wider Willen einstimmen müssen in die Sprache der teleologischen Naturbetrachtung.

Niemals wird die Teleologie entbehrlich werden; aber auch niemals wird sie feste Grenzen erlangen. Bald wird man zuviel behauptet, bald wiederum zuviel zurückgenommen haben; das Zurücknehmen wird sich eben so wenig rechtfertigen lassen, als die Übertreibungen des Behauptens. Nur soviel ist klar, dass von allen obigen Betrachtungen über Physiologie und Physik auch nicht das Mindeste weiter reicht, als bis zur Erklärung des Fortbestehens, wenn der Anfang schon vorhanden war.

Dabei darf man nicht vergessen, dass die Formen der Erfarung nicht vollständig aufgefasst sind, so lange die gegebene Form des Zweckmässigen nicht mit in der Auffassung begriffen war. Alle Naturbetrachtung, die unser Streben zum Wissen beschäftigen kann, schwebt immerfort im Gebiete der unvermeidlichen Abstraktion. Und alle wirkliche Erfarung schwebt wie ein unendlich Kleines im Reiche der uns versagten, blos möglichen Erfarung. (IV. 618.)

§ 83.

b) Die höchste Bewunderung aber verdient der Mikrokosmos, der zur Vernunft und zu einem tugendhaften Charakter angelegte Mensch; und in Folge dessen auch die natürliche Möglichkeit einer zweckmässig fortschreitenden Entwicklung der Menschheit (VI, 365—389). Der Mensch sieht sich selbst als ein natürliches Kunstwerk; er fült, dass sein Charakter zu einem ethischen Kunstwerke, dem Schönsten unter dem Schönen, zu werden bestimmt ist. Er vermutet auf jedem Planeten, ja auf jedem Weltkörper, änliche und grössere Kunstwerke mit Recht. Er weiss, dass bei jedem Versuche der Erklärung ihn die Analogie mit menschlicher Kunst durchaus verlässt. Jeder weiss das; Niemand verlangt es von den Philosophen zu lernen. Das tiefe Meer unserer Unwissenheit wirft hier und da schäumende Wellen; aber diese bleiben auf der Oberfläche.

So nahe liegt uns die Grenze unseres Erkennens, dass wir nicht einmal wissen, woher wir stammen. Den Vater zu erblicken sind wir nicht wert, und zu schwach. Wir sollen uns von ihm kein Bild machen. Wir sollen nicht schauen, weder mit den Augen des Leibes noch des Geistes. Wir sollen glauben. Würden diese Zügel uns abgenommen: wohin möchte des Menschen Übermut sich versteigen! (IV, 618 f.)

§ 84.

In all den zweckmässigen Veranstaltungen in der Natur lässt sich nun der Finger Gottes für den noch unbefangenen, gesunden Verstand nicht verkennen. (I, 276.). Der wirkliche Verstand, d. h. die psychische Kraft, welche sich einzig und allein nach der objektiven Beschaffenheit der Dinge richtet, findet in der Natur eine bleibende Anordnung, welche dem Laufe alles Zeitlichen zu Grunde liegt. Hier den Finger Gottes zu erkennen, ist ihm so viel, wie dem unendlich erhabenen Freunde begegnen.

Dieses Freundes nicht bedürfen, hiesse, einer Einsamkeit vertraut sein, wie sie der Egoismus mitten in die Gesellschaft einfürt, um die Wonungen der Menschen zur Wüste zu machen (IV, 612).

§ 85.

Wir können nun, in Bezug auf die teleologische Naturbetrachtung, folgende Sätze aufstellen:

1) Auch one mystische Anschauung betrachtet man das Zweckmässige, welches in unserm Erfarungskreise so bewundernswürdig wie unerklärbar hervortritt, als den Finger Gottes in der Natur.

2) Unsre Begriffe von Gott aber sind so mangelhaft, dass wir sie nur als Erweiterungen und Erhöhungen dessen ansehen können, was uns die Selbstbeobachtung, oder vielmehr die Betrachtung der besten Menschen, die wir kennen, vom geistigen Dasein und von der Persönlichkeit gelehrt hat.

3) Die Begriffe der Menschen von Gott stehen auch nach dem Zeugnisse der Geschichte nicht höher, als wie weit ihre sittlichen Ideen entwickelt und gereinigt worden sind.

4) In Betreff der Erkenntnis Gottes teilen sich die Meinungen zwischen ethisch-religiösen Glaubensgründen, teleologischen Schlüssen aus dem Gegebenen auf das Übersinnliche, — und mystischen Anschauungen. Die letzteren haben jedoch keinen objektiven Wert.

5) Es ist ein grosser Irrtum, den Glauben darum, weil er vom Wissen unterschieden wird, für schwächer zu halten. Wir glauben schon im geselligen Leben auch da noch an Menschen, wo wir längst vom eigentlichen Wissen verlassen sind; und können diesen Glauben weder entbehren, noch uns von ihm lossagen. (I, 39.)

§ 86.

Der unbefangene, gesunde Verstand verbietet demnach dem Menschen nicht, den Finger Gottes in der Natur zu glauben, die Welt für einen Kosmos zu halten, d. h. sie teleologisch zu betrachten. Die Verwunderung und Bewunderung der Menschen ist nach Massgabe der Verhältnisse ganz natürlich, und wo solche Verwunderung ist, da ist auch Antrieb und Stoff zum weiteren Denken; und erst derjenige wird eine zureichende Metaphysik zu lehren vermögen, welcher die Linie, deren Richtung durch diese Verwunderung gegeben ist, wirklich zieht und darstellt (XII, 511).

Dass die Verwunderung natürlich ist, dass es folglich unnatürlich wäre, wenn sie nicht in einem gewissen Stadium der Betrachtung einträte,

erhellt leicht, wenn man sich die zum Teil schon herangezogenen Grundgedanken des qualitativen Realismus klar vergegenwärtigt.

Nach denselben darf bekanntlich kein einziges Teilchen der Materie als blos räumlich bestimmt angesehen werden; sondern es ist festzuhalten, dass in jedem gewisse, völlig unräumliche, und blos innere Zustände, nämlich Selbsterhaltungen vorkommen, von welchen selbst die räumliche Konstitution eines Körpers ganz und gar abhängt. Vollends aber diejenigen einfachen Wesen, die zu Bestandteilen eines organischen Körpers dienen, tragen in sich ganze Systeme von Selbsterhaltungen, änlich den Systemen der Vorstellungen in einem gebildeten Geiste. Was für Systeme das seien, das richtet sich nach der Art und dem Grade der Assimilation, die sie in dem organischen Körper, dessen Bestandteile sie ausmachen, schon erlangt haben.

Die organische oder vegetative Lebenskraft — wol zu unterscheiden von der Seele — ist demnach keine reale Einheit, sondern ein allgemeiner und noch sehr unbestimmter Begriff, welcher hindeutet auf die gesamte innere Bildung, das heisst, auf die gesamten Systeme von Selbsterhaltungen in allen Bestandteilen des Leibes. Sollte man sagen, was die Lebenskraft eigentlich sei, so müsste man alle diese Elemente des Leibes einzeln durchgehn, und beschreiben, teils, welche Bildung in ihnen sei, teils, welcher äussere Zustand, welche räumliche Lage und Bewegung aus ihrer Bildung, und aus derjenigen der zunächst liegenden Elemente zusammengenommen erfolge.

Die Reizbarkeit ist nur in ihren Äusserungen etwas Räumliches. Sie hat ebenfalls ihren Sitz in der inneren Bildung, und kennten wir die letztere, so würden wir daraus jene auf änliche Weise bestimmen, wie aus der Statik und Mechanik des Geistes sich die Reizbarkeit des Geistes für neu hinzukommende Vorstellungen finden lassen muss; nur mit dem Zusatze, dass, nachdem auf solchem Wege die innern Zustände entdeckt wären, hieraus nun noch die entsprechenden äussern Zustände abgeleitet, und erst dadurch die Erscheinungen der Reizbarkeit erklärt würden.

Dass die Lebenskraft und Reizbarkeit eines organischen Individuums keine strenge Einheit sei, sieht man schon aus den Versuchen an abgelösten Teilen lebender Körper, und dass die innere Bildung der Elemente selbst nach ihrer völligen Trennung noch bestehe, zeigt sich in der vorzüglichen Fähigkeit, assimilirt zu werden, wodurch die organischen Stoffe zur gedeihlichen Narung für andre, noch lebende Organismen dienen. Die Existenz der höhern Tiere und Pflanzen beruht bekanntlich ganz wesentlich darauf, dass durch niedere Organismen jenen die Narung bereitet werde.

Hier ist nun der Punkt, wo die teleologische Naturbetrachtung dem denkenden Menschen unwillkürlich und fast unwiderstehlich sich aufdrängt; denn über alle reale Lebenskraft in den Elementen geht hinaus die blos ideale, künstlerische Einheit der lebenden Wesen, nämlich ihre Schönheit und Zweckmässigkeit. Diese existirt nur für den Beschauer; sie weist aber denselben hinauf zu dem höchsten der Künstler, der durch die erhabenste Weisheit, die Bildungsfähigkeit der Elemente benutzend, ihr zuerst und allein einen Wert erteilte. One religiöse Betrachtungen kann daher die Naturforschung zwar wol angefangen, aber nicht vollendet werden; und die Naturforschung wird zu allen Zeiten die Stütze der Religion sein und bleiben,

wärend alles, was auf schwärmerischen innern Anschauungen berut, sich samt diesen Schwärmereien selbst zum Spielwerk für die wandelbaren Meinungen hergeben wird.

Die weniger tief Forschenden freilich, welche an den Kausalitäten der Physik und Chemie gar nichts Anstössiges finden, und one alle Metaphysik am besten darüber wegzukommen meinen, — diese pflegen gewisse Dinge, z. B. die Verbindung zwischen Leib und Seele, besonders deshalb anzustaunen, weil hier die Ursache und das Bewirkte so äusserst heterogen seien. Wie ein Körper den andern bewege, wie ein Paar Stoffe chemisch verwandt seien, das, meinen sie, lasse sich, wenn auch nicht grade begreifen, doch recht füglich auf das Zeugnis der Erfarung hin annehmen; wenn aber aus dem Bilde auf der Netzhaut eine Gesichtsvorstellung in der Seele wird, oder wenn aus dem Wollen eine Kontraktion der Muskeln entsteht, oder wenn etwa ein noch deutlicher hervortretender Beweis von Zweckmässigkeit dem Auge des Betrachters sich darbietet, — dann ergreift selbst die zum Nachdenken trägeren Köpfe eine Art von heilsamem Schauder, welcher freilich bald wieder durch die heillosen Maximen von Resignation auf ein wares Wissen — diese Sünden wider den heiligen Geist im Gebiete der Spekulation — sich stillen und unterdrücken lässt (VI, 391—394).

§ 87.

Man befindet sich somit nach Herbart nicht auf einem falschen Wege, wenn man in der Natur den Finger Gottes erkennt; denn die teleologische Naturbetrachtung ist die allgemeine objektive Grundlage der Religion. Durch sie wird der in der Seele bereits vorhandene religiöse subjektive Herzensglaube objektiv bestätigt. Und weiter bedarf jener Glaube nichts. Er verlangt nicht Beweise — denn diese würden, wenn sie vorhanden wären, ihn selbst aufheben, weil da, wo wirkliche Beweise vorliegen, der Glaube völlig überflüssig, ja absurd ist —, sondern Bestätigung.

So sehr nun auch bei Herbart die Überzeugung in den Vordergrund der religionsphilosophischen Erwägungen tritt, dass keine andere Hinweisung auf den allein Guten, auf den unermesslich erhabenen Freund, den gesunden, noch unbefangenen Verstand so willig finde und so leicht zu frommen Empfindungen stimme, wie grade die teleologische, so verleitete sie ihn trotzdem nicht zu dem Irrtume, die teleologische Naturansicht als die erste Quelle der Religion zu behandeln. Er blieb sich vielmehr stets dessen bewusst, dass dieselbe erst spät gekommen ist und nur gar zu leicht wieder verloren geht (I, 276).

§ 88.

In Bezug auf die genetische Entwicklung der Religion erhalten wir demnach, auf Grund der bisherigen Entwicklung, folgendes Resultat:

1) Das erste religiöse Gefül ist die Verwunderung, die Ehrfurcht vor den Heiligtümern, das Staunen one eigentlichen Gegenstand.

2) Daran schliesst sich das Gefül der physischen und vor Allem der ethischen Hülfsbedürftigkeit, das Bedürfnis nach einer regulirenden Macht des praktischen Lebens und geselligen Daseins, das

durch die ethischen Ideen angeregte Bedürfnis des Herzens, der verirrten und schwachen, schuldbeladenen und in Folge ihrer Schuld bekümmerten Menschenseele nach Ergänzung, nach einer treibenden und lebendigen, erlösenden und versönenden, geistigen Kraft.

3) Hat dann endlich der Mensch angefangen, selbst als Werkmeister, als Künstler aufzutreten, so rufen die Erscheinungen der äussern und innern Erfarung in ihm den Gedanken hervor an den grössten und erhabensten aller Künstler; er stellt sich diesen Künstler als Schöpfer des Kosmos, der schön und zweckmässig geordneten Welt, vor, und je bewundernswerter ihm die Gegenstände des Kosmos entgegentreten, um so intelligenter und vollkommener erscheint ihm der erhabene Meister.

Die Religion geht also ursprünglich aus oder nimmt ihren Ursprung von der Verwunderung, der Tochter der Unwissenheit (I, 491.). Sind dann aber die Anfänge der Religion einmal gegeben, so tritt das praktische Bedürfnis des Menschenherzens hinzu; es kommt ihnen zu Hülfe, um sie festzuhalten und weiter zu entwickeln. Die religiösen Vorstellungen, Gefüle und Strebungen gewinnen allmälich Macht und Einfluss in der Sphäre des praktischen Lebens, auf dem Gebiete des geselligen Daseins; sie spenden uns Trost, Ermanung und Ermutigung, wenn das Leben mit allen seinen Mühsalen, Schmerzen und Leiden, mit allen seinen leichteren und schwereren Konflikten an uns herantritt; sie geben uns beständig neue Frische, Freudigkeit und Kraft, die zum grössten Teile sehr ernsten Pflichten des sozialen, politischen und geistigen Lebens zu erfüllen. Es ist folglich nicht eine furchtbare Heteronomie irgend welcher Art, unter deren beängstigendem, rigoristischem Drucke wir seufzen; es ist nicht etwas Äusseres allein, welches uns unsere Onmacht, unsere physische Abhängigkeit von dem höchsten Wesen fülen lässt, sondern es ist in erster Linie unser eigenes Inneres, unser Herz[1]), welches sich nach Ergänzung, nach einer höheren Hülfe sehnt, indem die Religion sich aus einem Bedürfnis des Lebens in ein Bedürfnis des Herzens verwandelt (IV, 611.). Sind wir aber in diesem Stadium des innern Lebens angelangt, so erheben wir uns stufenweise zu einer höheren Art oder Ordnung der Verwunderung, zu jener Bewunderung nämlich, welche aus der exakten Einsicht in die Naturordnung, aus der wissenschaftlich begründeten Erkenntnis der natürlichen Zweckmässigkeit mit Notwendigkeit hervorgeht.

III.

Ursprung der Religion aus göttlicher Offenbarung.

§ 89.

Es erübrigt nun noch die Frage, wie sich Herbart's philosophischer Standpunkt zu der oft vorgebrachten Lehre von dem Ursprunge der Religion aus göttlicher Offenbarung verhalte. Im Voranstehenden wurde bereits entwickelt, dass Herbart die Natur und das Menschenherz als diejenigen Sphären anerkennt, in welchen sich die religiösen Vorstellungen zu entwickeln pflegen. Halten wir dies fest, so werden wir unwillkürlich weiter

[1]) Nicht unser „reales Ich", da das Ich als ein Geschehen oder Zustand in einem realen Wesen unmöglich selbst real sein kann. Gegen Schwarze, p. 13.

gedrängt zu der wichtigen Frage, ob Herbart eine positive göttliche Offenbarung irgend welcher Art anerkenne oder nicht.

Herbart giebt zunächst zu verstehen, dass man auf Grund seiner Lehre, des qualitativen Realismus, zwar keineswegs gezwungen ist, eine göttliche Offenbarung anzunehmen — da man nämlich als philosophischer Realist Atheist sein, und folglich sowol das Dasein Gottes als auch die Authentie, d. h. die Echtheit und Glaubwürdigkeit einer göttlichen Offenbarung leugnen kann —; dass man aber eine solche Offenbarung mit zureichenden Gründen annehmen darf. Indessen, wenn es wirklich eine positive, göttliche Offenbarung, die natürlich als psychologisch richtig vermittelt gedacht werden muss, gegeben hat und noch giebt, so ist bei der Anerkennung derselben stets festzuhalten, dass diese Offenbarung dazu bestimmt ist, dem Menschen die schwachen und trüben Augen zu heilen und sehend zu machen, nicht aber dazu, sie ihm auszustechen, um dann dem völlig Blinden ihre unkontrolirbaren Mitteilungen zu Teil werden zu lassen.

Herbart spricht sich über diesen Punkt am klarsten und schärfsten in einem Briefe vom 20. Okt. 1830 an Hendewerk aus (cf. Hendewerk, Herb. u. d. Bibel, I, 3 f. Ziller, H. Rel. p. 213 f.), und zwar mit folgenden Worten: „Wärend des Schreibens[1]) bemerkte ich mehr und mehr, dass ich einige Ursache habe, mich über Religion deutlicher als bisher zu äussern, wiewol unter den gelehrten Theologen mein Platz nicht ist. Aber es fiel mir auf, wie sehr die rationalistischen Theologen unwillkürlich von der Flachheit der empirischen Psychologie gedrückt werden, welche, wie Sie wissen, selbst dem Kantianismus zu Grunde liegt. —

Auf der andern Seite erheben sich zwar die Supranaturalisten — welche zu unterstützen mir eben so wenig zukommt, als ihnen zu widerstreiten —; allein ihre ganze Theologie betrifft eine göttliche Veranstaltung für das Menschengeschlecht und hängt an historischen Tatsachen, die sich auf der Erde ereignet haben. —

Jede philosophische Betrachtung der Religion überschreitet unfehlbar diesen Kreis der Verhältnisse zwischen Gott und den Erdenbürgern. Und nun findet ein änlicher Unterschied, wie zwischen Rationalisten und Supranaturalisten, sich in einer viel weiteren Sphäre. —

Fragt man mich in dieser Sphäre, zu welcher Partei ich gehöre, so kann ich mitreden. Meine Antwort aber kann nur so lauten: Ich zäle mich zu den Supranaturalisten, nämlich in folgendem doppeltem Sinne.

Erstlich: Meine Untersuchung lässt nicht den Menschen aus der Erde wachsen, als wäre er nur eine Ergänzung der Erde. Sondern seine Existenz erfordert eine göttliche Tat, denn er ist durchaus ein Fremdling auf der Erde.

Zweitens: Meine Psychologie erlaubt nicht, an eine eigentliche Erkenntnis Gottes aus reiner Vernunft zu glauben. Sondern von Aussen her muss das theoretische Element des Glaubens, welches die blosse Idee von Gott übersteigt, gegeben werden.

[1]) An dem Werke: „Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen“ cf. W. II. Band.

Dass es in christlicher Offenbarung gegeben sei, kann ich mir gefallen lassen, doch hier habe ich keine Stimme, dass es aber durch die Zweckmässigkeit der Natur gegeben wird, dies behaupte ich, wie Sie wissen, auf's Bestimmteste. Jedenfalls also ist die eigentliche rationalistische Behauptung, die Vernunft sei die Erkenntnisquelle der Religion, mir fremd. —

Sie kennen meine Untersuchungen genug, um zu wissen, dass ich Ihnen nicht etwa beliebige Ansichten schreibe, die ich nach Umständen verändern könnte. Die Frage, wie deutlich ich mich aussprechen soll, ist bei mir selbst noch nicht ganz entschieden. Wegscheider[1]) achte ich persönlich sehr; und Sie werden ihn auch achten, sobald Sie ihn, wie ich wünsche, kennen lernen. Mit ihm streiten möchte ich keineswegs, überhaupt nicht Öl in's Feuer giessen. Sie wissen aus dem ersten Bande meiner Metaphysik, dass meine Polemik nicht über das erste Beste sich ergiesst, sondern in der Sphäre der gleichgültigen theoretischen Dinge bleibt, wovon die Folge ist, dass Manche mich für einen blossen Theoretiker halten, was ich in meinem Leben nie gewesen bin.“

§ 90.

In den angefürten, schönen und treffenden Worten Herbart's ist offenbar das Prinzip des theologischen Rationalismus, die Lehre von der Vernunft als der alleinigen Erkenntnisquelle der Religion, entschieden und klar zurückgewiesen; und Herbart erklärt ausdrücklich, dass er es sich gefallen lassen könne, wenn man annehme, dass das theoretische Element des Glaubens in der christlichen Religion, in göttlicher Offenbarung gegeben sei (Ziller, H. Rel. p. 214.). Jedoch fügt er in fast übergrosser philosophischer Bescheidenheit, mit jener docta ignorantia, die ihm in so hohem Grade eigen war, hinzu, dass er als ein Mann, welcher unter den gelehrten Theologen als solchen einen Platz nicht besitze, in den Fragen nach der Berechtigung der Annahme der christlichen Offenbarung keine Stimme habe, also nicht ein kompetenter Beurteiler sei. Herbart scheint demnach als religiöser Mensch nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit einer positiven, psychologisch-vermittelten Offenbarung angenommen oder geglaubt zu haben.[2])

Der exakte Philosoph Herbart dagegen betonte vor Allem dasjenige theoretische Element des Glaubens, welches uns durch die teleologische Betrachtung der Natur geliefert wird, also die Offenbarung, den Finger Gottes in der Natur. Herbart glaubte mit Recht, dass man, um von der Philosophie aus zu den religiösen Begriffen zu gelangen, von der Naturbetrachtung ausgehen und von diesem Ausgangspunkte sich Schritt für Schritt zu dem Übernatürlichen, Göttlichen erheben müsse. (IV, 613 f.).

§ 91.

Es giebt nach Herbart, in Ansehung der Religionsbegriffe, einen

[1]) Den bekannten Hallischen Dogmatiker, dessen Hauptwerk: „Institutiones theologicae christianae dogmaticae, 8. A. 1844, vielleicht als das Standard-work, als das klassische System des deutschen Rationalismus im 19. sc. bezeichnet werden kann. W. † 1849.

[2]) Vergl. Lazarus, Leben der Seele, 3. A. I, 243.

doppelten Weg: 1) einen zu ihnen hinauf, 2) einen von ihnen herab in die Welt. 1. Der Weg aufwärts hat seinen Anfangspunkt in der Naturbetrachtung. Diese gehört als wesentlicher Faktor zur wissenschaftlichen Methode des philosophischen Realismus. Sie stellt den philosophischen Weg zu Gott dar; und sie drängt selbst den metaphysischen Idealisten, Zweckmässigkeit der Naturgegenstände anzuerkennen. Nur ist ihm der Grund der erscheinenden Zweckmässigkeit, Schönheit u. s. w. der eigne Geist, der angeblich nur nach immanenten Vernunftgesetzen sich eine Erfarung bilden kann.

Der Idealismus, mit seinen Anhängen, den vergeblichen, sich in allerlei Formen umherwerfenden Versuchen, das Absolute zu umfassen und zu begreifen ist nur der dunkle Hintergrund, aus welchem das unbegreiflich, zweckmässig Wirkende glänzend hervortritt, welches Materien, die als solche nur Erscheinungen sind, deshalb künstlich bildet, damit ihre waren Elemente zu innern Zuständen gelangen, die jedem nach seiner Art die ihm mögliche innere Veredlung gewären. Der Idealismus und Absolutismus trägt den Menschen mit seiner Qual in die überall vollkommene Natur durch die unrechtmässigste Verallgemeinerung dergestalt hinein, als wäre das Universum in den Abfall hineingerissen, der durch jede mögliche Rückkehr schlecht korrigirt wird, da er vielmehr niemals hätte geschehen sollen (IV, 612 f.).

Es kommt aber nur darauf an, dass die Zweckmässigkeit, als in der Erscheinung vorgefunden, zugestanden werde.[1]) Nach Widerlegung des Idealismus, welche, wie wir sehen werden, von Herbart in glänzender Weise geleistet worden ist, entsteht nun die Frage: Wie kann aus dem Zusammen und aus den Bewegungen unzälbarer Substanzen das Zweckmässige hervorgehn?

Die Frage ist gar keine Frage für die Physik, Physiologie und Psychologie; überhaupt keine für die Naturforschung als solche. Denn der Begriff der Zweckmässigkeit kommt in den genannten Wissenschaften gar nicht vor; diese haben sich vielmehr allein mit analytischer Erklärung oder mit synthetischer Konstruktion des Faktischen zu beschäftigen. Ihnen ist jedes bestimmte Zusammen und jede Geschwindigkeit der Wesen gleich erklärbar.

Aber eben vermöge der Naturforschung erscheint das wirklich vorhandene Zusammen und Nicht-Zusammen der Wesen als eine unter unendlich vielen Möglichkeiten. — Der Begriff der Zweckmässigkeit nun, — grade so verstanden, wie wir ihn bei jedem Kunstwerke und bei jeder vernünftigen Rede gebrauchen, — setzt Wal voraus, also einen Wälenden, einen Künstler.

[1]) Dies ist z. B. bei Lotze der Fall, welcher, trotz seines prinzipiell idealistischen Standpunktes, am Ende des Mikrokosmus (2. A. III, 616) folgendes schöne Geständnis ablegt, welches von den Anhängern des kritischen Realismus fast Wort für Wort unterschrieben werden kann: „Der Anblick des Weltganzen ist überall Wunder und Poesie, Prosa sind nur die beschränkten und einseitigen Auffassungen kleiner Gebiete des Endlichen. Aber hinzufügen wollen wir das Andere: es ist nicht die Aufgabe des Menschen, den Namen dieses Wunders unnützlich zu füren und in seiner beständigen Anschauung zu schwelgen, sondern vor Allem das bescheidenere Gebiet jenes Wissens zu pflegen, dessen Kraft uns zwar nie bis zum Besitze des gelobten Landes füren, aber die Richtung nach ihm vor allzu weiter Abirrung behüten kann."

Wenn der Künstler gewisse Wesen zusammenfügt und trennt, folglich sie zu bestimmten Selbsterhaltungen bringt, andre aber abhält, so ist er dadurch Schöpfer der Substanz; und im Grossen: Schöpfer der Natur.

Wir werden urteilen, dass der Künstler Einer sei, wenn er in seinen Produktionen Gleichförmigkeit des Typus beibehält, und wenn er die Gesamtheit der Wesen von zwecklosen Bewegungen abhält. Wir werden ihm die Gesinnungen der Güte und die ursprünglichen Urteile des Beifalls und Missfallens beilegen, wenn wir in der vorgefundenen Zweckmässigkeit dieselben sich verraten sehn.

2. Der Weg abwärts ist der religiöse, der von Gott zur Welt fürt. Aber der Rückgang abwärts muss gehörig beachtet werden. Aus der höchsten Macht kann nichts folgen gegen die Kombinationen, die sich von selbst ergeben. Aus der Weisheit kann nicht die Bestimmung dessen hervorgehn, was seine Anordnung von der Ausbildung der Menschen erwartet, z. B. des States, sowie alles dessen, was ihm angehört.

Fänden wir Misgeschöpfe, die ein peinliches Leben hülflos fortschleppten, — deren es leicht geben könnte, — so wäre der Begriff der Vorsehung in Gefar; aber dergleichen finden sich nicht.

Herbart legt, änlich wie die auf göttlicher Offenbarung beruhende, positive, christliche Religion, auf den Begriff der göttlichen Vorsehung ganz besonderen Nachdruck. Dies geht u. A. auch aus der Tatsache hervor, dass er Gott, den allein Guten, als Vater betrachtet, welcher gütig, weise und mächtig, also warhaft väterlich für seine Menschenkinder sorgt. Dieser Begriff von Gott als dem Vater der Menschen muss mit aller Klarheit hervorgehoben und mit aller Energie festgehalten werden; denn ein blos theoretischer Begriff ist one Wert, eine blosse Idee one Trost. (IV, 614.) Der Gottesbegriff der Philosophie ist nur dann von Bedeutung, wenn er demjenigen der positiven Religion, der christlichen Offenbarung wenigstens einigermassen entspricht.

§ 92.

Zu dem angegebenen, theoretischen Elemente des Glaubens muss jedoch, wie hier noch einmal kurz betont werden mag, das praktische hinzutreten. Dieses ist zwar in dem Herzen gegeben, aber nicht in der Weise, als läge ihm ein angebornes Gewissen oder eine Summe von angebornen, religiösen Ideen zu Grunde. Die Seele tritt bekanntlich one irgend welchen Inhalt auf den Schauplatz des Lebens. Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produziren.

Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine, in ursprünglicher Selbsttätigkeit begriffene, Substanz in Leibniz's Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefüle, noch Begierden; sie weiss nichts von sich selbst und nichts von andern Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem allen.

Dies lässt sich mit Evidenz behaupten in Bezug auf dasjenige, was die Seele nicht ist und nicht hat. Das einfache Was oder die eigent-

liche Qualität der Seele dagegen ist uns völlig unbekannt, und bleibt es auf immer; jenes unbekannte, absolut einfache Was ist kein Gegenstand der spekulativen, so wenig wie der empirischen Psychologie (V, 109. Flügel, Üb. d. Entwickl. d. sittl. Ideen, Zs. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. XII, 452 f.).

Eben so wenig wie ein angebornes Gewissen giebt es nach Herbart eine angeborne Vernunft, und folglich auch keine Erkenntnis Gottes aus reiner Vernunft. Unzälige Male hat man die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis freilich behauptet; aber man nahm fast regelmässig jene Möglichkeit one Weiteres auf Treu und Glauben an, und behandelte den Begriff der reinen Vernunft als Grundbegriff der Philosophie und Religionswissenschaft, one dass man vorher eine exakte, metaphysische, logische und psychologische Bearbeitung dieses äusserst wichtigen, folgenschweren Begriffes vorgenommen hätte. —

Was Erregung sei, sagte Brown, das wissen wir nicht; und doch bildete er die durchaus inkonsequente, eklektische Erregungstheorie aus, welche im ersten Viertel unseres Jarhunderts am meisten verbreitet war (cf. Puchelt, System der Medizin, I, 38). Die Brown'sche Erregungstheorie, welche sich auf die Hauptbegriffe der Hypersthenie, der direkten und indirekten Asthenie stützte, mag am Krankenbette sehr geschadet haben, wenn man auch in Bezug auf die Begriffe einräumen muss, dass ihre Sonderung klar ist, soviel auch an der Ausarbeitung und gehörigen Verknüpfung mit den andern physiologischen Grundbegriffen zu fehlen scheint (IV, 517 f.). —

Was reine Vernunft eigentlich sei, so sagen und sagten viele Philosophen und Religionsforscher, das wissen wir nicht; und doch wandten sie immer und immer wieder jenen — falschen, durchaus verwerflichen — Begriff an, one zu fragen, ob er sich denn auch wirklich zureichend begründen und mit den übrigen philosophischen und positiv-religiösen Grundbegriffen passend verknüpfen lasse. —

Was Schwere sei, hatte Newton gesagt, das wissen wir nicht. Aber nicht Jedem, der sich begnügt, den Grundbegriff seiner Wissenschaft one tiefere Untersuchung anzuwenden, ist Newton's Glück beschieden. Das Schicksal der Brown'schen Lehre kann als warnendes Beispiel dienen.

Wie in der Naturwissenschaft, so entsteht auch in der philosophisch-rationalen und in der historisch-positiven Religionswissenschaft Inkonsequenz überall da, wo ältere Lehren, die man nicht ganz verlassen will, und doch mit zureichendem Grunde nicht behalten kann, durch neue Zusätze nach Gutdünken, wol auch nach der Mehrheit der Stimmen, abgeändert und gleich alten Kleidern ausgebessert werden. Vollständige Untersuchung hat feste Anfangspunkte und bestimmte Methoden; sie übereilt sich nicht im Deuten der Erfarung; und sie strebt niemals nach der Mehrzal der Stimmen. —

Finden sich nun in der Metaphysik Herbart's übereilte Deutungen des Gegebenen, der uns allein bekannten Erfarung: so wird die Natur sie zurückweisen; und es lont dann nicht, über die teleologischen Ansichten, die nicht vergessen, sondern in der Metaphysik als solcher absichtlich verschwiegen wurden, etwas beizufügen. Bestätigt hingegen die Natur, was von Herbart, freilich mit sehr verschiedenen Graden des Wissens und Vermutens, vorgetragen ist: so vernimmt man zwar ganz und gar nichts

von Erkenntnis Gottes aus reiner Vernunft, allein die Teleologie kehrt von selbst in ihre alten Rechte wieder zurück. Denn diejenige Art von Naturforschung, welche man auf dem Boden des exakten, qualitativen Atomismus findet, steht ihr sicher nicht im Wege. Sie macht nicht den mindesten Anspruch, zu erklären, wie im Menschen und in den Tieren die Muskeln in gehöriger Anzal und Gestalt an die rechten Stellen kamen; sie begnügt sich, nach der Kontraktion irgend eines vorhandenen Muskels zu fragen, und darauf eine warscheinliche Antwort zu geben. Auch kann man alles, was hier über das Licht, über die Nerven und über die Mechanik des Geistes gesagt wird, zusammennehmen: es wird nicht eine Spur des Versuchs, aus dem Triebe oder dem Bedürfnisse des Sehens das Auge zu erklären, sich entdecken lassen (IV, 518. Flügel, D. Wund. p. 202 f.).

§ 93.

Das praktische Element des Glaubens beruht vielmehr auf der sanften Fürung, der stillen Wirksamkeit der ethischen Ideen und der praktischen Lebensverhältnisse, sofern diese das Bedürfnis nach der Religion, als der praktisch-notwendigen Ergänzung des inneren Lebens anregen (Vgl. Flügel, D. Probleme d. Phil. und ihre Lösungen, p. 256 f. Schwarze, p. 14). Hinter diesen ethischen Erregungen tritt zwar der Einfluss Gottes nicht prinzipiell ganz in den Hintergrund (Gegen Schwarze); wol aber muss in Bezug auf die Frage nach dem objektiven Vorhandensein des göttlichen Einflusses auf die Seele konstatirt werden, dass dieselbe mit wissenschaftlicher Genauigkeit weder unbedingt bejaht, noch unbedingt verneint werden kann und darf. Wenn es einen persönlichen, vollkommen guten Gott tatsächlich giebt, so steht auf dem Standpunkte des philosophischen Realismus nichts der Annahme im Wege, dass dieser Gott gewisse moralische Lebensbeziehungen in der Weise herbeiführe, dass der Mensch bei ihrer Betrachtung zum Bewusstsein seiner sittlichen Hülfsbedürftigkeit gelangen und nach religiöser Ergänzung sich sehnen lernen kann; ja auch das könnte vielleicht, nicht one einen bestimmten Grad von Warscheinlichkeit, angenommen werden, dass die Weltseele, welche sich Herbart persönlich dachte, sich gewisser Organe, etwa eines kosmischen Nervensystems, bediene, um in dem menschlichen Seelenwesen durch irgend welche metaphysische, nicht mystische, sondern mysteriöse Wechselwirkungen die klare, vollendete Vorstellung der ethischen Musterbilder zu bewirken, eine Vorstellung, welche das erste Glied eines psychischen Prozesses werden könnte, welcher mit der Aufnahme der Religion, als erlösender und versönender Kraft, in das innere Leben zu endigen von Gott bestimmt wäre (cf. Drobisch, Grundl. d. Religionsphil. p. 218. 222).

Wenn nun auch die Möglichkeit göttlicher Einwirkung, folglich die Möglichkeit des Ursprungs der Religion aus göttlicher Offenbarung mit zureichenden Gründen nicht geleugnet werden kann, so wissen wir doch über die Wirklichkeit einer solchen göttlichen Einwirkung auf dem exakt-philosophischen Standpunkte absolut nichts. Der Philosoph als solcher hat sich daher an die psychologische Herleitung der Religion zu halten. Er kann nur lehren, dass die Religion empirisch entstanden sei, im Verlaufe der Entwicklung des geistigen Lebens und seiner Berürung

mit den Hemmungen der den Menschen umgebenden Welt (Thilo, Wissenschaftlichk. d. m. sp. Th. p. 86 f. Drobisch, Rel. p. 22 f.).

Bei dieser Annahme des empirischen Ursprungs der Religion ist es jedenfalls konsequent, wenn behauptet wird, dass hier ebenso, wie bei der teleologischen Naturbetrachtung, das psychische Phänomen nicht aus dem verborgenen Grunde, der unbekannten Qualität der Seele hervorgeht, sondern auf einer von aussen kommenden Einwirkung beruht; denn auch die ethischen Ideen und Urteile treten von aussen an die Seele heran, oder wenigstens diejenigen Verhältnisse des Willens, one deren vollendete Vorstellung im Innern der Seele jene Urteile und Ideen nicht klar hervortreten können.

Alle die vorgetragenen Ansichten über den Ursprung der Religion nun sind nicht etwa beliebig, keine Meinungen, die ebenso schnell wieder vergehen, wie sie entstanden sind und die Herbart nach Umständen hätte verändern können (cf. Ziller, Rel. p. 214). Ob aber endlich die Bemerkung Herbart's, in welcher er sich zu den Supranaturalisten zält und in welcher er erklärt, dass er es sich gefallen lassen könne, dass das theoretische Element des Glaubens in christlicher Offenbarung gegeben sei, — mit seinen philosophischen Grundbegriffen im Einklang sich befinde, kann nur durch die exakte Bearbeitung eben dieser Grundbegriffe entschieden werden.

IV.

Viertes Kapitel.

Berechtigung der teleologischen Naturbetrachtung als der objektiven Grundlage der Religion.

§ 94.

Die allgemeine objektive Grundlage der Religion liegt nach Herbart in der teleologischen Naturbetrachtung. Denn wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufs. Diese Verwunderung über die in der Erfarung wenigstens scheinbar vorhandene Zweckmässigkeit, Ordnung und Schönheit würde freilich verschwinden, wenn der metaphysische Idealismus (Vgl. die Definition desselben bei Flügel, D. Materialism. p. 77.) im Rechte wäre.

Der Idealismus aber richtet sich jederzeit nach dem Realismus, den er vorfindet.[1]) Diesen sucht er umzukehren. Alsdann ergiebt sich, ob

[1]) So richtet sich der Idealismus Lotze's nach dem Realismus Herbart's, welchen Lotze umzukehren suchte. Indessen sind seine höchst interessanten Bemühungen in der Hauptsache entschieden als mislungen zu betrachten. cf. Flügel, Üb. Lotze's Ansicht vom Zusammenhange der Dinge, Zs. f. ex. Ph. VIII, 36 f. 55 f. D. Probleme d. Phil. und ihre Lösungen, p. 19.

der vorhandene Realismus schwach genug ist, sich umkehren zu lassen, oder nicht. Der ware, kritische Realismus, der freilich nicht die Materie für ein räumliches Reales nimmt, darf die Probe nicht scheuen; und sich ihr nicht entziehen. Eben durch die Unmöglichkeit eines haltbaren Idealismus erlangt er seine ganze Stärke. Um aber dies einzusehn, muss man die wechselnden Gestalten des Idealismus zu unterscheiden wissen von seinem Grundcharakter. Dieser liegt nicht etwa in jenen Kantischen Meinungen von den Erfarungsformen a priori; sondern in der, jedem Realismus entgegentretenden Behauptung, das für real Gehaltene sei nur Vorstellung, und der Grund dieser Vorstellung liege einzig in dem Vorstellenden selbst, one Zutun irgend eines Realen ausser ihm. Solchergestalt aber entsteht ein ungereimter Begriff von dem Vorstellenden; und dies ist der Punkt, worauf Alles ankommt. Es entscheidet das idealistische Problem sich nun nach Herbart dahin, dass es wirklich eine Menge von Wesen ausser uns giebt, deren eigentliches und einfaches Was wir zwar nicht erkennen, über deren innere und äussere Verhältnisse wir aber eine Summe von Einsichten erlangen können, die sich in's Unendliche vergrössern lässt. (I. 262 f.)

Die Probleme von der Veränderung und den verschiedenen Merkmalen oder Eigenschaften eines Dinges werden dann aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Die Störung gleicht hierbei einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande.

Damit man jedoch diese Begriffe gehörig auseinandersetzen könne, sind zweierlei Hülfsbegriffe notwendig: erstens der Begriff von den zufälligen Ansichten, zweitens der Begriff von dem intelligibeln Raume, samt dem ihm entsprechenden Begriffe von der Zeit und der Bewegung. Alle diese Hülfsbegriffe sind ebensowenig real, wie die Logarithmen, die Sinus und Tangenten; aber sie dienen, wie diese, zu Durchgängen für das Denken, welches seinen eigenen Weg verfolgen muss, um in den erkennbaren Hauptpunkten mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen (I, 264).

Mit dem philosophischen, kritisch-rationalen Realismus steht und fällt ferner das sogen. Prinzip der Kausalität.

Verwirft man nämlich den Kausalbegriff, so ist eben damit offenbar die gesamte sinnliche Erkenntnis verworfen, welche als Wirkung der unsere Sinne affizirenden äusseren Dinge angesehen ward. Man kommt demnach, falls keine Inkonsequenz dazwischen tritt, auf den strengen Idealismus, nach welchem wir nur selbsterzeugte, das heisst hier, in uns absolut, one irgend welche Ursache gewordene, Vorstellungen haben, und rückwärts diesen Vorstellungen keine von uns unabhängige Realität beilegen dürfen.

Ebenso nun fürt die Voraussetzung des Idealismus auf das absolute Werden unserer Vorstellungen, indem dieselben unwillkürlich, aber one alle äussere Beihülfe, in uns entstehn. Diesem Grundgedanken ist es alsdann ganz angemessen, mit Fichte das ruhende Sein und Bestehen der Seele, als etwas Totes — nicht im Werden Begriffenes — zu verwerfen; und dem Ich nur insofern Realität beizulegen, als es lauter innere Tätigkeit, lauter Leben — lauter absolutes Werden — sei;

welchem gleichwol die zeitliche Entwicklung abgesprochen werden müsse, indem die Zeitlichkeit nur zur Erscheinung gehöre (I, 210).

Das absolute Werden und der Idealismus stehen und fallen demnach eins mit dem andern; und die Widerlegung eines jeden von beiden trifft beide zugleich (I, 215 f. Flügel, Zs. f. ex. Ph. VIII, 53 f.)[1])

A.

§ 95.

Die Verwunderung über die in der Erfarung wenigstens scheinbar vorhandene Zweckmässigkeit, Ordnung und Schönheit würde also verschwinden (cf. Thilo, Gsch. d. neuer. Phil. p. 396.), wenn es erlaubt wäre, mit Kant's (cf. Kant's W. ed. Hartenstein. 2. A. III, 421. 425 f. 435 f.) halbem oder transszendentalem Idealismus anzunehmen, dass die Seele eine ihr ursprünglich oder a priori innewonende Vernunft, die Vernunft eine Reihe von ursprünglichen Maximen besässe, und dass sie ihre eigene Idee der Zweckmässigkeit, also eine blosse Form unseres menschlichen Denkens, selbst in die Auffassung der Natur hineintrage. (I, 275.) Dem transszendentalen Idealismus, wenn er streng gefasst wird, bleibt konsequenter Weise gar nichts übrig, als nur die Frage, nach welchen Gesetzen unseres Denkens wir uns die Natur als ein zweckmässiges Ganzes vorstellen. — In der Tat ist durch solche Untersuchungen die teleologische Weltansicht in neuern Zeiten so sehr in ihrem Ansehn gesunken, dass man sich nur wundern muss, wie doch eine angeblich in der Vernunft liegende Idee so leicht in ihrer Wirksamkeit geschwächt werden könne, und das blos durch die Vorstellungsarten eines gewissen Systems. (cf. Flügel, D. Materialismus vom Standp. d. atomistisch-mechan. Naturforschung beleuchtet. p. 77.). — Die Grundgedanken des Kantischen Idealismus lassen sich etwa in folgender Weise kurz angeben. Das Empfundene ist nicht die Form der Objekte. Doch ist das Objekt der Anschauung sowol als des Denkens geformt. Folglich ist das Objekt nur zum Teil durch Empfindung gegeben; zum Teil aber Resultat der transszendentalen Synthesis, durch welche die Einbildungskraft die Elemente der Empfindung in die unserem Sinne eigenen Formen des Raumes und der Zeit, und in die dem Verstande eigenen Kategorien zusammenfasst. Als Bestätigung stimmt hiermit zusammen, dass die Formen der Anschauung notwendige, nicht wegzudenkende Vorstellungen, und die Formen des Verstandes notwendige und allgemeine Urteile sind. Auf die Weise zerfällt unsere ganze Erfarung und Erkenntnis in den Teil, der von uns, und in den, der nicht von uns kommt. Da aber der letztere sich schlechterdings nicht mehr theoretisch auffassen lässt, so wird er uns ein ganz unbekanntes Ding an sich.

Eben dieses unbekannte Ding an sich oder die Welt dieser Dinge

[1]) Diese Worte gelten in jeder Beziehung auch gegen Lotze.

an sich wird nun auch das Asyl für unsere Freiheit, weil dahin das Gesetz der Kausalität nicht mehr reicht. (Ziller, H. R. p. 247.).

Nach Kant ist also die Zweckmässigkeit rein subjektiv, eine blosse Form unseres Denkens.

1) Nun ist aber zunächst der Stoff oder das Objekt der Erscheinung gegeben, was auch Kant einzuräumen nicht umhin konnte (Vgl. Thilo, Gsch. d. n. Phil. p. 364 f.).

2) Ferner sind auch die Formen der Erscheinung gegeben, folglich auch die Zweckmässigkeit. Es gehört hierher die allgemeine Frage, welche bei Herbart schon an anderer Stelle in Beziehung auf alle vorgeblich der Seele einwonenden Formen erhoben wurde: Wie geht es zu, dass nicht alles Gegebene auf gleiche Weise in die Formen fällt, welche wir zu jedem Gegebenen auf gleiche Weise mitbringen? — Wie geht es zu, dass namentlich das Zweckmässige nur in einigen, verhältnismässig seltenen, Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt; dass sehr vieles Andre uns zwar anreizt, die Idee der Zweckmässigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unauflösbaren Zweifeln stecken bleiben; dass endlich ganze grosse Massen von Naturgegenständen uns eine blosse Regelmässigkeit des Mechanismus, oder auch blosse Tatsachen, one alle Gründe, darbieten? — Wäre die Vorstellung des Zweckmässigen eine inwonende Form der Seele, so sollte sie mindestens ebenso allgemein zur Anwendung kommen, wie die Formen des Raums und der Zeit! Es fehlt also hier den Systemen, welche die teleologische Weltansicht niederdrücken, sogar an der Konsequenz. (I, 275 f.).

§ 96.

Höchst interessant ist es, zu sehen, wie Herbart den Kantianismus angreift und widerlegt, und zwar den Kantianismus im Schopenhauer'schen Gewande. Schopenhauer behauptete in seinem Hauptwerke: „Die Welt als Wille und Vorstellung. 1819.“ an einer Stelle mit Recht: „Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein.“ Dann aber fur er merkwürdiger Weise fort: „Bald indessen“ — (sage bald!) — „fängt es an, den Verstand brauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfarung bewusste Gesetz der Kausalität anzuwenden, und es mit den ebenso a priori gegebenen Formen aller Erkenntnis, Zeit und Raum, zu verbinden.“

Da Schopenhauer über alle seine Rezensenten im voraus scherzte, so durfte man sich eigentlich nicht einfallen lassen, für ihn eine Rezension zu schreiben. Sonst würde Herbart ihn gebeten haben, doch einmal die so eben angeführte Stelle aufmerksam zu lesen, und zuerst nachzudenken über das merkwürdige „Bald“, bei welchem das Kind anfängt, in die — Kantische — Theorie des Verfassers hineinzupassen, wärend es vorher, obgleich mit Zeit und Raum und dem Kausalgesetze vollständig ausgerüstet, dennoch so — unbegreiflich dumm ist, diese kostbaren Schätze ungenutzt zu lassen! Will irgend ein Kantianer über die Möglichkeit dieser Dummheit einmal ernstlich nachdenken, so wird er bekennen müssen, dass sie ihm von einem Tage zum andern mehr zum Rätsel wird, und dass er schlechterdings nicht sagen kann, was denn eigentlich um die Zeit

jenes „Bald“ hinzukomme, wodurch die heilsame Veränderung vor sich geht, die aus den bis dahin toten Formen des Anschauens und Denkens nunmehr lebendige macht! Wo die Bedingungen und Gründe eines Ereignisses vollständig gegeben sind, da muss das Ereignis sogleich erfolgen, nicht aber Wochen und Monate lang zögern, — auch nicht einmal in der Erscheinung zögern! Bei den falschen psychologischen Hypothesen des Kantianismus sind aber Kinder und Tiere vergessen worden. Daher sollte es nun freilich, der Hypothese zu Gefallen, keine allmälich entstehende intellektuelle Bildung geben; jedoch lässt sich diese nicht so leicht wegleugnen, wie die moralische Besserung und Verschlimmerung, welche man, aus Liebe zur transszendentalen Freiheit, in der Tat zu leugnen die Dreistigkeit gehabt hat, den allerdringendsten praktischen Bedürfnissen zum Hon und Trotze. (XII, 373 f. Flügel, Zs. f. ex. Phil. X, 47 f.

§ 97.

Mit aller dem einzelnen Denker zu Gebote stehenden geistigen Schärfe und Klarheit ist also der Gedanke festzuhalten, dass, wenn die Vorstellung des Zweckmässigen eine innewonende Form der Seele wäre, sie mindestens ebenso allgemein zur Anwendung kommen müsste, wie die Formen des Raums und der Zeit; und dass, wenn dies nicht der Fall ist, es hier denjenigen Systemen, welche die teleologische Naturbetrachtung verwerfen, sogar an der Konsequenz fehlt. (I, 276.).

In Kant's Kritik der Urteilskraft war von einem intuitiven, oder urbildlichen Verstande [1]) — nicht dem unsrigen! — gesagt worden, er gehe vom synthetisch Allgemeinen, von der Anschauunng eines Ganzen, als eines solchen, zum Besondern, das heisse, vom Ganzen zu den Teilen fort, die in solcher Gestalt nicht zufällig verbunden sein würden, sondern so, dass von der Idee des Ganzen die Beschaffenheit und Wirkungsart der Teile abhänge. Auf diese Weise, meinte Kant, müssten wir uns einen organisirten Körper vorstellen. Sein halber Idealismus, der von einigen, noch sehr rohen, weder zur metaphysischen noch psychologischen Theorie zulänglichen, mit grossen Irrtümern vermischten Anfängen einer Betrachtung über Raum und Zeit ausgegangen war, hatte ihm die Teleologie, wenn nicht geraubt, so doch verkümmert; indem es seiner Meinung nach am Tage lag, dass wir die Räumlichkeit, die nun einmal keine Eigenschaft der Dinge an sich sei, auch dann aus uns selbst in die Objekte hineintrügen, wenn dieselben uns

[1]) Zum anschauenden Verstande passt nach Herbart als Gesellschafterin nur eine denkende Sinnlichkeit; grade so, wie das eiserne Holz zum hölzernen Eisen. Dies hätte ein so scharfsinniger Denker wie Kant sogleich bemerken müssen, da er nur eben zuvor das Erkenntnisvermögen aus zwei, seiner eigenen Angabe nach ganz heterogenen, Stücken zusammengesetzt hatte. Dass er nun dennoch das Unterscheidungsmerkmal des einen Stücks zum Prädikate des andern macht, kann ihm die Logik unmöglich verzeihen. Aber wenn ein solcher Geist, wie der Geist Kant's, einmal in's Schwärmen gerät, so hört er auch so bald nicht wieder auf. Daher weiss er denn von dem anschauenden Verstande noch mancherlei Seltsames zu erzälen. — Aber die finstere Nacht der alten dogmatischen oder scholastischen Metaphysik ist nicht finsterer als die Nacht dieser Stellen. Man kann aber glücklicher Weise sogleich Licht holen, und zwar von Kant selbst; nur aber nicht aus der Kritik der Urteilskraft, sondern aus dem Hauptwerke, der Kritik der reinen Vernunft. Cf. III, 144 f.

zweckmässig gestaltet erschienen. Dabei aber war er dreist genug gewesen, die teleologische Betrachtungsart auf das Naturganze als System auszudehnen; obgleich sie eigentlich zuerst nur an Pflanzen und Tieren ihre Gegenstände findet, und grade durch diese Beschränkung bei der mindesten Vorsicht bemerklich werden musste, dass es mit dem Hineintragen der Zweckmässigkeit aus uns in die Dinge unmöglich seine Richtigkeit haben könne, indem sonst das Hineintragen grade so allgemein sein würde, wie die Form des Raumes selbst. Allein Kant war einmal in der überaus günstigen Lage, nicht blos gehört, sondern auch behorcht zu werden. Am aufmerksamsten horchten die, welche aufgeklärt sein wollten, auf gewisse Dinge, die ihnen am Ende der Kritik der Urteilskraft nicht so ganz deutlich gesagt, sondern mehr vertraulich mitgeteilt wurden. Jener intellectus archetypus liess sich zwar vortrefflich mit der gewönlichen Ansicht von der Platonischen Ideenlehre vereinigen. Aber nicht einmal, dass ein intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, dass wir, in der Dagegenhaltung unseres, der Bilder bedürftigen, Verstandes auf die Idee jenes urbildlichen Verstandes gefürt werden, — dies allein — braucht man nach Kant zu wissen. Ihm liegt nur daran, „dass ein gemeinsames, übersinnliches Prinzip, einerseits der mechanischen, andererseits der teleologischen Ableitung, der Natur als Phänomen untergelegt werde.“ Nun behauptete zwar Kant, von einem solchen Prinzip könnten wir uns nicht den mindesten, theoretisch-affirmativen Begriff bilden. Allein durch blosse Worte liess sich der einmal aufgeregte Gedanke nicht beschränken. Der Gegensatz zwischen unserem, — vermeintlich ganz besonders eingerichteten — Verstande, und einem möglichen andern, ja gar einem urbildlichen Verstande war einmal da; zu dem Versuche, uns einmal in einen andern Verstand, der nicht der unsrige sei, hineinzudenken, hatte Kant selbst das Beispiel gegeben; und solche Beispiele bleiben in der Regel nicht unbefolgt! Was war aber die Folge? Man forderte und setzte ein Prinzip, welches zugleich Spinoza's Substanz, ein Platonisches Allgemeines, und ein Kantischer gemeinsamer Ursprung der, sowol mechanischen als zweckmässigen, Technik der Natur sein sollte. Dies Prinzip musste zuerst an sich sein, dann als Naturnotwendigkeit erscheinen, endlich als Geist seiner selbst inne werden. Aber Spinoza, Platon und Kant sind in Ansehung ihres ganzen Gedankenkreises so weit von einander verschieden, dass ein Wunder hätte geschehen müssen, wenn diejenigen, die sich in ihrem Nachdenken von so abweichenden Reminiszenzen zugleich treiben liessen, auf klare und stets gleichförmige Begriffe von ihrer Thesis, Antithesis und Synthesis hätten kommen sollen. Es ist nicht erlaubt, hier in grosse Weitläufigkeiten darüber einzutreten; indessen möge hier bemerkt werden, dass Herbart anderwärts die für die Beurteilung der vorliegenden Frage erforderlichen Entwicklungen in vorzüglicher Weise gegeben hat (XII, 674 f. Thilo, D. Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel. Zs. f. ex. Phil. I, 1 f. 113 f. 292 f. 337 f. Flügel, D. Probleme d. Phil. u. ihre Lösungen. p. 95 f. 103 f. 158. 162.).

§ 98.

Wir können nun zwar nicht umhin, bei der denkenden Betrachtung der uns gegebenen Welt von gewissen räumlichen und zeitlichen Formen

Gebrauch zu machen; aber daraus folgt keineswegs, dass diese Formen lediglich subjektiv sind, oder unserer Seele ursprünglich eigen, d. h. angeboren. Spatii et temporis cogitationem, quod e mente nostra eiicere non possumus, hoc non probat, eas cogitationes natura nobis insitas esse. Qui in hac Kantianae rationis parte latet error, totum tollit systema. p. 50.) (XII, 59, Thes. V. cf. Zimmermann, Perioden in Herbart's phil. Geistesgang.

Obgleich Kant halber Idealist war, also trotz seines Idealismus, wurde er, wie wir wissen, durch die Naturbetrachtung dazu gedrängt, Zweckmässigkeit der Naturgegenstände anzuerkennen. Nur war ihm dabei der Grund der erscheinenden Zweckmässigkeit, Schönheit etc. der eigne Geist, der vermeintlich nur nach Vernunftgesetzen sich eine Erfarung bilden kann. Es kommt aber nur darauf an, dass die Zweckmässigkeit, als in der Erscheinung vorgefunden, zugestanden werde. Nach Widerlegung des Idealismus in jeder Form entsteht dann sofort die Frage: wie kann aus dem Zusammen und aus den Bewegungen unzälbarer Substanzen oder Atome das Zweckmässige hervorgehn? (IV, 613).

Man hat bekanntlich nicht selten die Teleologie eine „kindliche" Vorstellungsart genannt. Dem gegenüber glaubte Herbart nicht unterlassen zu dürfen, gegen alle herabwürdigenden Beinamen und Bezeichnungen, womit die Teleologie belegt werden könnte und auch wirklich belegt worden ist, zu Gunsten derer zu protestiren, bei welchen diese Ansicht wesentlich mit religiösen Überzeugungen verflochten ist. Zu der Zal derselben gehörte Herbart, wie er offen und häufig bekennt, selbst; und zwar darum, weil er alles das Wissen, welches sich über diese, keineswegs kindliche, sondern spät gewonnene, Sokratische und Platonische Vorstellungsart erheben will, teils als übelbegründet und nichtig, teils als mit einem Misverständnisse behaftet, gefunden hatte. Dem Idealismus ziemt es, aber ihm ganz allein, die Teleologie gering zu schätzen; nach seiner Meinung sieht die Vernunft sich selbst im Spiegel, und erstaunt über ihr eigenes Bild, indem sie die Zweckmässigkeit der Natur bewundert. Herbart achtete zwar den Idealismus, allein er fand, dass seine Prinzipien ihre Widerlegung in sich selbst enthalten. (I, 6.)

Die Formen der Zwekmässigkeit werden nun nicht nur als woltätig empfunden; sie gehören auch wesentlich zur Auffassung des Gegebenen. Dass die Teleologie von Kant und Fichte geringgeschätzt wurde, lag nur in der idealistischen Richtung beider Männer; und hätte von Realisten nicht nachgeamt werden sollen. Aber freilich zeigt sie eine Kunst, die wol Manchem überflüssig scheint. Das Auge und das Or sind gebaut unter Voraussetzung des Lichts und der Luft. Wäre es denn aber nicht kürzer gewesen, das Sehen und das Hören unmittelbar zu schaffen? Dann wäre freilich die Augenheilkunde mit ihrer Unsicherheit ganz erspart; und nach Mitteln gegen die Taubheit würde nicht vergeblich gesucht. Die Füsse dienen zur Bewegung; die Zäne zum Fangen und Zermalmen der Speisen. Konnte sich die höchste Kunst auf das Nichtige blosser Raumverhältnisse einlassen? — Wer so fragt, dem antwortet die Natur durch die blosse Tat. Und wer die Kunst dieser Tat gering achtet, weil sie so tief in die Welt der Erscheinungen eingreift, der bemerke wenigstens, dass die nämliche Kunst in's Innere der Elemente, und in das ware Geschehen, auf eine Weise hinabsteigt, wobei unsrer Chemie schwindelt, und unsere Physiologie wol schwerlich auch nur die Fragen versteht, die ihr aufgegeben sind.

Wenn diese Betrachtungen sich dem Leser stets von einer neuen Seite darbieten: dann werden wir mit Herbart glauben dürfen, wenigstens etwas erreicht zu haben. Denn bei solchen Gegenständen sind die kleinsten Ansprüche die besten (IV, 330).

§ 99.

Es war ganz natürlich, dass die Teleologie, der feste Punkt in der exakt-philosophischen Darstellung der religiösen Probleme, wankend zu werden schien, als beim Wiederaufleben der metaphysischen Spekulation die Bemerkung gemacht wurde, Raum und Zeit seien nur Formen unseres Vorstellens, welche nicht unmittelbar sinnlich empfunden werden können, sondern sich in uns selbst ausbilden müssen. Das Zweckmässige in der Natur zeigt sich nun bekanntlich grade in Bestimmungen des Räumlichen und Zeitlichen; wie nun, wenn unser Wargenommenes kein Zeugnis von Aussen, sondern inwendig, bewusstlos, von uns selbst erzeugt ist? Diese Frage hätte selbst bei jener, höchst unreifen Kantischen Betrachtung über Raum und Zeit — wobei weder Psychologie noch Metaphysik ihre Schuldigkeit getan hatten —, dennoch in ihre Schranken zurückgewiesen werden können, sobald man nur überlegt hätte, dass man die Formen der Dinge nicht in der Gewalt hat, sondern sie nehmen muss, wie man sie findet. Man findet also das Zweckmässige und Zweckmässigste der Natur; es lässt sich nicht erfinden. Aus dem Mangel dieser Bemerkung, die in einem unaufhaltsamen Strome des Irrtums fortgerissen wurde, muss man sich Manches, das sonst unbegreiflich erscheint, erklären. (II, 61 f.). Der Mensch ist nicht, ebensowenig wie der Philosoph, Schöpfer der Form; er ist nicht, wie der Künstler, Herr des Stoffs; sondern in seiner Hand formt der Gegenstand sich selbst; und wenn derselbe fertig ist, muss man ihn lassen, wie er sich darstellt (I, 434 f.).

Bei der Analysis unserer Vorstellungen, und zwar rein als solcher, ergiebt sich one Weiteres die Zerlegung derselben in Materie und Form. Angenommen nun — mit Kant —, die Materie der Erfarung, das Einfache der Empfindungen, Töne, Farben und dergleichen seien gegeben, gleichviel wie und woher, so entsteht nun die Frage: Woher kommt die Form? Woher stammt das Räumliche, Zeitliche, — mit einem Worte, das Nicht-Empfindbare an den Objekten?

In die Bemerkung, dass sich die Objekte nicht ganz in Empfindungen auflösen lassen, dass sehr Vieles, ja grade das Wichtigste an ihnen, nicht Empfindung ist; dass es unerklärt zurückbleiben würde, wennschon die Sensation erklärt wäre: hierin setzt Herbart das Hauptverdienst Kant's um die theoretische Philosophie, von welchem dasjenige um die praktische Philosophie, welches noch wichtiger ist, ganz gesondert werden muss. Aber die Behauptung: das Nicht-Empfindbare, die Form der Objekte, muss aus uns selbst hinzukommen, ist schon kein Verdienst mehr, sondern eine Übereilung; denn die Unwarheit der Behauptung verrät sich, selbst one tiefere Untersuchung, sogleich auf änliche Weise, wie jede unbrauchbare Hypothese, an der Probe, dass sie keine Rechenschaft giebt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objekte. Sollen wir verschiedene Gestalten und Rhythmen warnehmen, wärend wir selbst, mit den in uns liegenden Formen, uns

gleich bleiben, so muss ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden sein. Dies gilt, mutatis mutandis, auch von den Kategorien. Eine so nahe liegende Frage übersprungen zu haben, ist kein Verdienst, und one Sprung wäre Kant in seinen transszendentalen Idealismus gar nicht hineingekommen; seine Philosophie hätte müssen realistisch sein und bleiben, und ganz und gar nicht Gelegenheit geben zu einer Lehre von der Welt als Vorstellung und Wille.[1]) Hiermit wäre denn auch die Verwandtschaft zwischen Kant und Platon in der theoretischen Philosophie gar nicht zum Vorschein gekommen, welche man in der Tat eine unechte Verwandtschaft zu nennen veranlasst ist. (XII, 376 f.).

§ 100.

Die Natur der uns beschäftigenden metaphysischen Frage nötigt uns, einige Punkte aus der empirischen Psychologie zu Rate zu ziehen, und beziehungsweise zu Hülfe zu nehmen. Die Psychologie soll zwar eigentlich gar keine Stimme haben in der allgemeinen Metaphysik; denn sie soll in derselben ihre natürliche Vorgesetzte verehren. Aber kein Zeitalter wird die Psychologie von ihren Anmassungen ganz heilen können. Denn die Metaphysik erscheint nur zu oft wie eine Person, die in tiefen Gedanken mit sich selbst redet, und die es nicht versteht, ihre Umgebung so zu regiren, wie es ihr von Rechtswegen zukommt. Dies träumende Ansehen kann und darf man ihr gar nicht nehmen. Es wäre zwar sehr leicht, ganz dogmatisch ein längst fertiges System hinzustellen; allein das hülfe dem Leser zu gar nichts. Ihm müssen die Punkte bemerklich gemacht werden, wo er mit seinem Nachdenken still stehn, und alte mit neuen Betrachtungen verbinden soll.

Wärend nun die Metaphysik selbst in Zweifeln befangen scheint; wärend sie sich mit Bruchstücken von Begriffen beschäftigt, die so lange, bis sie die gehörige Ergänzung erlangt haben, als widersprechend erscheinen: — gewinnt die Psychologie Zeit, nach ihrer Art und gemäss der Bildungsstufe, auf welcher sie steht, darein zu reden. Sie spricht etwa so: Kennt ihr euch selbst? Wisst ihr den Ursprung eurer Vorstellungen? Wenn nicht: Wie wollt ihr die Grenzen der Anwendung eurer Begriffe richtig bestimmen? Wie wollt ihr vermeiden, euer eignes Bild, das ihr im Spiegel seht, für einen äussern Gegenstand zu halten? Wie könntet ihr die Formen eures Auffassens, die in euch selbst liegen, unterscheiden von den Formen des Gegebenen? Durch solche psychologische Reden findet sich die Metaphysik zwar gestört, aber nicht belehrt. Im Namen der waren, exakten Psychologie ist hier eine kurze Antwort einzuschalten, in Bezug auf die Formen der Erfarung. —

Komplexionen und Verschmelzungen, in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit abgestuft, verwebt und zur Wirksamkeit gereizt, geben unseren Vorstellungen teils erdichtete, teils erfarungsmässige Formen. Die Mechanik des Geistes, die nicht beim Vorgestellten stehen bleibt, sondern in die Zustände des Vorstellens selbst eindringt, zeigt die möglichen Formen und die Wirkungsarten der Komplexionen und Verschmelzungen; sie lehrt hiermit diejenigen Bedingungen, unter welchen räumliche Gestalten, Zeitdistanzen, Reihen von Veränderungen vorgestellt werden. Die Erfüllung dieser Bedingungen besorgt die Natur; darum besitzen wir eine Naturkenntnis, die zwar dem Zweifel und den Verbesserungen unterworfen, uns gleichwol nicht geraubt werden kann, vielmehr siegreich aus allen Schwierigkeiten hervorgeht. Denn in den Verknüpfungen unserer Vorstellungen, sofern sie durch Erfarung gebildet werden, spiegelt sich allerdings die Verknüpfung der Dinge unter einander und mit uns; und dieser Zusammenhang zwischen dem, was in uns, und dem, was ausser uns ist, wird durch die exakte Psychologie dergestalt klar, dass daraus für die ware realistische Metaphysik eine nicht unbedeutende Bestätigung entspringt.

[1]) Diese Bemerkung richtet sich gegen das Werk Schopenhauer's: „Die Welt als Wille und Vorstellung. Lpzg., 1819.

Aber diese Bestätigung ist kein Lehrsatz der metaphysischen Methodologie. Wenn der Leser noch so genau die Lehre von den Vorstellungsreihen, ihren Reproduktionsgesetzen, und den Wirkungen der Komplikations- und Verschmelzungshülfen in der Psychologie nachsehen will: er wird dadurch nichts Anderes für den metaphysischen Zweck erreichen, als nur die, allerdings äusserst wertvolle Überzeugung, dass diejenigen Systeme Manches übersehen, welche, zum Idealismus sich neigend, ihn überreden wollen, man müsse die Formen der Erfarung aus ursprünglichen Formen des Erkenntnisvermögens ableiten. Dies ist die falsche Lehre, welcher Herbart die seinige durch Berufung auf die Mechanik des Geistes entgegensetzte; weil die Einmischung jener Lehre es unmöglich machen würde, die Formen der Erfarung als die waren und einzigen metaphysischen Prinzipien in den weiteren metaphysischen Untersuchungen zu benutzen (IV, 25 f. III, 252 f. 254.)

§ 101.

Die Formen der Erfarung müssen als objektiv gegeben anerkannt werden; denn wie könnte sonst neben den Kantischen Vorurteilen irgend ein tieferes Nachdenken über den wesentlichen Zusammenhang der Reihenformen unter sich und mit den sogenannten Kategorien, über Substanz und Ursache, über das Ich und die vorgebliche Freiheit, über Materie und deren Verbindung mit der Seele gedeihen! Jeder Anfang einer Frage wird abgefertigt mit der Weisung, die Kategorien so zu nehmen, wie sie nun einmal, der Theorie nach, sind. Was darüber hinausgeht, das schilt man Vermessenheit! — Kein Dogma, welches jemals ein sacrifizio dell' intelletto forderte, indem es gebot, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, hat besser verstanden, sich hinter einer Wüste zu verschanzen, als der in Kategorien erstarrte Kantianismus.

Man kann hieraus deutlich sehen, wie es zuging, dass Herbart seine Metaphysik nicht eher ausführlich bekannt machen konnte, als bis die Psychologie vorangegangen war. Das Vorurteil von den Formen des Erkenntnisvermögens drängt alle ware metaphysiche Untersuchung dergestalt hinweg, dass neben ihm nichts, als nur der Enthusiasmus derjenigen bestehen kann, die sich einer intellektualen Anschauung rümen. Diese setzen höhere Erfarung gegen gemeine und niedere (cf. Thilo, Rl. p. 27 f.) Wer ein solches Hülfsmittel nicht anwenden will, oder kann, der ist mit allen seinen Argumenten verloren; denn die Schule glaubt mit Augen zu sehen, dass er den in der Vernunft unabänderlich vor-

handenen Organismus nicht kenne. Ihrer Meinung nach hat sie gar nicht nötig, auf seine Argumente zu hören, in denen sich höchstens irgendwelche veraltete Neckereien der Skeptiker und Idealisten erneuern können, die auch in früheren Zeiten schon eine Lust daran hatten, das Licht zu verdunkeln, was einem Jeden in seinem Innern leuchtet, sobald er nur fleissig sich selbst beobachtet, wie es z. B. Fries bei der Bearbeitung seiner Vernunft-Kritik getan haben will. — Es wird nun zwar eine Zeit kommen, in welcher man einsehen wird, dass, metaphysische Probleme durch Selbstbeobachtung auflösen wollen, grade so töricht ist, wie wenn demjenigen, der seine Schulden nicht bezalen kann, der Rat erteilt würde, er solle sich vor den Spiegel stellen, und darin sein Angesicht betrachten. Der Schuldner muss arbeiten, er muss erwerben; er darf nicht in müssiger Selbstbeschauung die Zeit verlieren. Auch die Metaphysik fordert Arbeit; sie fordert angestrengtes Denken, um die Stockungen der Gedanken hinwegzuschaffen; denn ihre Probleme sind nichts Anderes, als ein noch nicht ausgearbeitetes, sondern nur angefangenes Denken. Aber dies wird nicht eher begriffen werden, als bis man zugleich den Organismus der Vernunft auflösen lernt in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehen nur aus der Mechanik des Geistes erklärt werden konnte. Die Psychologie musste, von diesen Anfängen ausgehend, vordringen bis zur Nachweisung der verschiedenen Dimensionen, nach welchen die Vorstellungsreihen sich verweben (VI. 321 f., nebst den dort zitirten Paragraphen); sie musste den Ursprung der Kategorien, ihren Unterschied von den eigentlichen Begriffen der Substanz und der Ursache, und deren Erzeugung nachweisen (VI, § 124. zu vergleichen mit § 139—145); um den Schutt aufzuräumen, den man der Metaphysik in den Weg geworfen hatte. Denn keineswegs ist dies so zu verstehen, als ob an sich, und im wissenschaftlichen Zusammenhange, irgend etwas Psychologisches der Metaphysik als Beweisgrund vorangehen müsste. In der waren Ordnung ist Metaphysik, wie man von jeher gelehrt hat, die philosophia prima; und es giebt für sie nichts Früheres, als nur die Erfarung, von der sie ausgeht. Aber die vorhandenen Vorurteile haben auf alle mögliche Weise versucht, das Hinterste nach vorn zu kehren; und dies hat unvermeidlichen Einfluss auf den Vortrag, den man einem befangenen Zeitalter zu halten versucht. (III, 254—256.)

§ 102.

Aus dem zuletzt und früher Entwickelten erhellt, dass Herbart ganz von der Überzeugung durchdrungen war, dass man viel zu voreilig das Selbstbewusstsein mit den Formen der Erfarung, die sittlichen Gesetze, die Begriffe vom Unendlichen und von der Gottheit, nebst andern änlichen, für etwas Ursprüngliches, nicht weiter Abzuleitendes gehalten, und dadurch die Spekulation nicht gefördert, sondern beschränkt und gehindert habe, ihr Werk gehörig durchzufüren. Denn es ist reiner Verlust für die Spekulation, wenn man das zu Erklärende absolut hinstellt, und es der Frage, warum es grade so sei, und wie es mit Anderem zusammenhänge, one Weiteres durch die Behauptung entzieht, es sei nun einmal so und nicht anders. — Jene Begriffe vom Ich, vom Unendlichen, von gewissen Formen der Erfarung sind nicht dazu geeignet, die Menschheit als solche allgemein zu charakterisiren. Das Kind in seiner frühesten Periode hat

jene Begriffe nicht; der Wilde kommt ihnen vielleicht, zum Teil wenigstens, nicht so nahe wie manches Tier. —

Aber, sagt man, die Anlage dazu ist doch vorhanden! Das sagt man, nämlich in der Hoffnung, die Metaphysik werde so geduldig sein, sich die ursprünglichen Anlagen gefallen zu lassen. Wenn sie nun nicht so geduldig ist, so wird man es schon darauf ankommen lassen müssen, ob vielleicht eine fortschreitende Psychologie dies Alles als Produkte einer Veredelung erklären könne, zu welcher der Mensch wegen der vorzüglichen Hülfsmittel gelangt, die von der Gunst seines höchsten Bildners ihm zugeteilt worden sind (VI, 213).

§ 103.

Sind denn nun also wirklich die Formen der Erfarung gegeben? Antwort: ja; sie sind allerdings gegeben, obgleich nur als Bestimmungen der Art, wie die Empfindungen sich verknüpfen. Wären sie nicht gegeben: — so könnten wir sie nicht blos absondern von der Empfindung, dergestalt, dass das Empfundene ganz one Zusammenhang, ganz vereinzelt wäre; sondern wir könnten auch andre Gestalten, andre Zeitdistanzen, beliebig hören und sehen; desgleichen könnten wir Dinge aus Merkmalen nach unserer freien Wal zusammensetzen und abändern; nicht blos, wie jetzt der Dichter tut, indem er wissentlich phantastische Erzeugnisse schildert, sondern so, dass die ersonnenen Dinge gänzlich in die Reihe der wargenommenen einträten, sofern nur deren einzelne Merkmale in der Empfindung gegeben worden wären.

Der Punkt, worauf es ankommt, ist immer die Gruppirung dieser Merkmale. In ihr finden wir uns gebunden, und gezwungen, sobald wir uns herausnehmen, sie zu verändern. Durch diesen Zwang verkündigt uns die Erfarung, dass sie auch der Form nach gegeben ist. Und diesen Zwang übt sie aus, wir mögen nun wissen, wie das zugeht, oder nicht. Darum brauchen wir die Psychologie gar nicht, so lange wir in unserer Sphäre bleiben, und uns um fremde Systeme nicht bekümmern, die uns vom eigentlichen Fragepunkte ablenken (IV, 26 f.).

Wie viel haben wir nun bis jetzt erreicht? Damit dies klargestellt werde, möge es erlaubt sein, an § 12 des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie (I, 53 f.) zu erinnern. Dort bemerkt Herbart, dass man diejenigen Begriffe, oder Verbindungen von Begriffen, welche zu Anfangspunkten im Philosophiren dienen können, Prinzipien nennt. Daraus folgt sofort, dass ein Prinzip zwei Eigenschaften haben muss: erstens, es muss für sich selbst fest stehen, oder ursprünglich gewiss sein; zweitens, — da dem Anfange das Nachfolgende entspricht —, es muss im Stande sein, noch etwas Anderes, ausser sich selbst, gewiss zu machen.

Es ist aber hier die Rede von Prinzipien der Erkenntnis, nicht von Realprinzipien, deren Erkenntnis selbst als Folge in der Reihe des Denkens betrachtet werden muss. Erst nachdem durch gehörige Untersuchung die Realgründe gefunden sind, kann man von ihnen aus weiter fortschreiten.

Hierbei ist noch zu bemerken, dass die mystische Anschauung den Unterschied zwischen Erkenntnisprinzipien und Realprinzipien nicht gelten lässt. Weist man ihr aber Ungereimtheiten nach, so hilft sie sich allenfalls mit dem: „credo, quia absurdum est.“ Wenn nun Männer, die ursprünglich nicht Schwärmer sind, wenn selbst Naturphilosophen sich

durch das Widersinnige ihrer Systeme der mystischen Anschauung nähern, so ist dies ein Zeugnis über die — zu Kant's Zeiten nicht gehörig erkannte — Beschaffenheit der, aus gemeiner Erfarung entsprungenen, metaphysischen Probleme. Die gemeine Anschauung ist an sich ebensowenig Erkenntnis, wie die mystische; sie ist vielmehr ein psychologisch zu erklärendes Ereignis in unserer Seele. Lässt nun aber der Denker sich durch die, ihr anhaftenden, Schwierigkeiten voreilig schrecken, so leidet er Schiffbruch im Traume. Die ersten Bedingungen, um hier, wie in den Angelegenheiten des Lebens, aus Schwierigkeiten sich glücklich herauszuwickeln, sind: Mut und Gegenwart des Geistes. Verloren aber giebt sich derjenige, der mit klarem Bewusstsein in den Ungereimtheiten stecken bleibt; statt in ihnen grade das Motiv des fortschreitenden Denkens anzuerkennen.

Sollen nun die Formen der Erfarung Prinzipien des exakten Denkens werden können, so müssen sie, wie jedes Prinzip, zwei Eigenschaften haben: Gewissheit an sich, sowie die Fähigkeit, Anderes durch sich gewiss zu machen, und gleichsam im Wissen aus sich heraus zu gehen (IV, 27).

Die erste von diesen Eigenschaften beschäftigte uns bisher. Wir bezweifelten sie, mit Kant, bei den Formen der Erfarung so stark, dass es keinen stärkern Zweifel giebt, noch geben kann; aber wir rechtfertigten dieselben gegen die Anfechtung; und zwar ganz allgemein; denn bei allen Formen der Erfarung kann man die Probe anbringen, ob sie vertragen, dass man sie willkürlich am Empfundenen wechseln lasse. Und dies vertragen sie niemals.

§ 104.

In erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist also, wie sich aus der bisherigen Entwicklung klar ergiebt, die grösste Vorsicht erforderlich, weil man durch falsche Erwänung und Anwendung der Psychologie leicht in das Geleise des Irrtums von den Seelenvermögen gerät, worin oft auch diejenigen befangen sind, die dagegen protestiren. In der Tat sind die Seelenvermögen nichts als mythologische Wesen; und mit ihrer Hülfe in die Philosophie einleiten, ist nicht besser, als einer christlichen Religionslehre den heidnischen Olymp voranstellen (I, 55).

Lässt man nun, auf Grund einer geläuterten Metaphysik, jede Annahme ursprünglicher, angeblich in der Seele vorhanden gewesener Formen rückhaltlos fallen, so gelangt man zu dem gesicherten Resultat, dass die Formen der Erfarung gegeben sind. Ihre Bildung steht in keines Menschen Belieben, und zwar wegen derjenigen Zudringlichkeit der Erfarung, welche bewirkt, dass wir z. B. eine Flamme nicht nur als hell, sondern auch als heiss vorstellen müssen. Wollten wir dagegen für einen Augenblick annehmen, unser Begriff von der Flamme sei willkürlich erzeugt und lasse sich willkürlich abändern, so dass wir etwa, vermöge der Freiheit unserer Reflexion, das Merkmal der Hitze aus dem Begriffe der Flamme weglassen dürften, so würden wir, sobald wir den Finger in die Flamme hielten, auf unangenehme Weise vom Gegenteil überzeugt werden. Wir sind also in unseren Vorstellungen nicht frei, wie Manchemeinen, und wir handeln verständig, d. h. der Sachlage entsprechend, wenn wir, wo wir das Licht einer Flamme sehen, uns vor ihrer Hitze hüten.

Herbart hat sich in einer Abhandlung aus dem Jare 1814 „Über meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit, auf Veranlassung zweier Rezensionen in der Jenaischen Literaturzeitung, über den letzten Punkt in einer auch für seine Person so ungemein charakteristischen Weise ausgesprochen, dass seine Worte hier direkt angefürt werden mögen: „An der Schwelle der Metaphysik, wo es darauf ankommt, alle Besonnenheit einzig und allein auf scharfes Denken zu richten, um auf dem bevorstehenden, bekanntlich höchst schlüpfrigen, Wege einen Schritt nach dem andern mit Sicherheit tun zu können: — hier nimmt mein Rezensent eine fromme Miene an, in der Hoffnung vermutlich, ein Engel werde kommen, ihn zu leiten. Seit jenen Alten vor Aristoteles, meint er, seien die Hauptaufgaben der Philosophie (ich dachte, es wäre von der Metaphysik, und zwar von den Anfängen derselben die Rede.) wesentlich verändert. „Gott, Vorsehung, Freiheit des Willens, Bestimmung der Menschheit, Sünde, Versönung und Unsterblichkeit sind uns nun der Kern und Mittelpunkt jeder philosophischen Untersuchung." Das klingt ganz vortrefflich, und bereitet uns herrlich vor zum Empfang einer Offenbarung, die grades Weges vom Himmel beschert werden soll. Aber noch einmal: ich meinte, es wäre von Metaphysik, einem Teile der Weltweisheit, einem Versuche der schwachen menschlichen Vernunft, die Rede. Dahin geht mein Weg, und ich möchte bitten, mich ungestört zu lassen, wenn man mich nicht begleiten will. Aber nein! so gut soll es mir nicht werden; der lästige Geselle hängt sich an meinen Arm und ich muss ihn schon schleppen. Eben bin ich angelangt bei den bekannten Aufgaben, von dem, was Raum und Zeit erfüllt, von dem, was man Ding, und Ursache, und Ich zu nennen pflegt. Ich spreche davon als von Begriffen, welche die Erfarung uns aufdringt; in der Meinung, dass noch heute, wie so lange die Welt steht, Jedermann diese Begriffe in seiner gemeinen Frfarungskenntnis vorfinde. Da ertönt an meiner Seite folgendes Lied: „Begriffe sind Erzeugnisse der Reflexion, also des willkürlich-denkenden Verstandes; welche Merkmale in Begriffe aufgenommen werden, hängt also vom freien Denken ab; kommen daher in denselben Widersprüche vor, so hat der Verstand sie hineingelegt, und sie taugen Nichts, er hat sich geirrt."

Bald glaube ich, es geht mir wie dem Wallenstein beim Dichter, da er über dem Gerede von seinem Kriege den ganzen Krieg vergass. — Wer ist denn jener willkürlich denkende Verstand, der Erzeuger der Begriffe? Ich besinne mich; es ist eins von den Hirngespinnsten der Psychologen, die erst zu den Begriffen den Verstand hinzudichten, damit sie hinterher diejenigen Begriffe, die sie aus ihren Hirngespinnsten nicht erklären können, frischweg ableugnen können. So erdichteten die Brownianer eine Sthenie und Asthenie, um sich gewisse Klassen von Krankheitserscheinungen begreiflich zu machen, und als hintennach noch einige Dinge am Krankenbette vorfielen, die dahinein nicht passten, erklärten sie die Erfarungen für falsch. Dergleichen pflegt man, wenn es mit gutem Bewusstsein geschieht, unverschämt zu nennen; ich aber bin überzeugt, dass mein Modephilosoph nicht weiter sieht, als die Psychologie, die er gelernt hat. — Lustig dünkt es mich indessen doch, dass der Mann seine Begriffe von Dingen in Raum und Zeit, und vom Ich, für willkürliche Erzeugnisse der freien Reflexion hält. Denn, damit man mich wol ver-

stehe, ich rede hier von solchen Dingen, wie z. E. von der Lichtflamme, die wir in räumlicher Hinsicht als spitzig, und als über der Kerze am Dochte schwebend, ausserdem als hell und als brennend warnehmen, so dass wir die erwänten Merkmale sämtlich in den Begriff der Flamme hineintragen. Ist denn dieser Begriff willkürlich erzeugt, und lässt er sich willkürlich abändern? Wolan, mein Herr, versuchen Sie, die Flamme oben breiter als unten zu sehen, schauen Sie auch die Kerze als leuchtend, die Flamme dagegen als dunkel an; halten Sie überdies den Finger in die Flamme, und lassen Sie nun vermöge der Freiheit Ihrer Reflexion das Merkmal der Hitze aus Ihrem Begriffe von der Flamme weg; wärend wir andern unfreien Leute, wo wir das Licht der Flamme sehen, uns vor ihrer Hitze hüten. — Oder betrachten Sie das Papier, was hier vor Ihnen liegt, und schaffen Sie den Erfarungsbegriff, den Sie davon haben, so um, kraft Ihres freien Verstandes, dass auf diesem — ich sage, auf diesem nämlichen — Papiere lauter Lobreden auf Ihre sehr vortreffliche Rezension meines Lehrbuchs[1]) zu lesen seien. Wenn Sie das nicht können: so merken Sie Sich ein für allemal, dass ich von solchen Begriffen rede, die etwas als gegeben vorstellen; und deren Bildung in keines Menschen Belieben steht; dass ich also auch von derjenigen Zudringlichkeit der Erfarung spreche, welche macht, dass Sie die Flamme heiss, und dies Papier also bedruckt finden, wie Sie wol wissen (XII, 220—222)."

§ 105.

Es ist nunmehr hoffentlich nicht mehr nötig, die Kantische Erschleichung eines unendlichen, in reiner Anschauung gegebenen, also vor aller psychologisch zu erklärenden Erzeugung vorher schon fertigen Raumes, samt der ihm änlichen Zeit, ausfürlich zu widerlegen. Die Unwarheit der vorgeblichen Tatsache liegt gar zu klar vor Augen. Zwar der Geometer und der Metaphysiker haben diese unendlichen Grössen im Kopfe; und sie erinnern sich vielleicht nicht mehr an die Zeit, da sie dieselben durch absichtliche, und der Wissenschaft angehörige Konstruktionen erzeugten. Aber der gemeine Mann behilft sich mit so viel Raum und so viel Zeit, als hinreicht, um die bekannten Erfarungsgegenstände damit zu umhüllen und darin zu ordnen. Vollends bei Kindern muss man, oft nicht one Mühe, die engbegrenzten räumlichen und zeitlichen Vorstellungsarten allmälich erweitern. — Was aber Kant's Beweis aus der Notwendigkeit der Vorstellung des Raumes und der Zeit anlangt, so ist dieser Beweis in der Form falsch, denn er ist nicht mehr oder weniger als ein Syllogismus mit vier Hauptbegriffen. Der Syllogismus steht so:

1) Was Erfarung lehrt, enthält nie das Merkmal der Notwendigkeit.
2) Der Raum und die Zeit sind notwendige Vorstellungen.
3) Also sind Raum und Zeit nicht aus der Erfarung gelernt.

Der Untersatz dieses Syllogismus beruht auf dem mislingenden Versuche, Raum und Zeit wegzudenken; welches in der Tat nicht tunlich ist. Aber woher diese Unmöglichkeit, und die entgegenstehende Notwendigkeit? Raum und Zeit repräsentiren die Möglichkeit der

[1]) Gemeint ist die Rezension des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie. Jen. A. L. Z., August 1814, No. 149.

Körper und der Begebenheiten;[1]) jene wegdenken, heisst, diese aufheben. Nun versteht sich von selbst, dass, nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wargenommen ist, es der Gipfel der Ungereimtheit sein würde, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären. Nachdem die Erfarung irgend ein Wirkliches gezeigt hat, wird allemal der Ausdruck der blossen Möglichkeit dieses Wirklichen ein notwendiger Gedanke. In diesem Sinne also lehrt die Erfarung allerdings das Notwendige; in diesem Sinne ist der Obersatz des Syllogismus falsch; aber auch in diesem Sinne ist er weder von Leibniz noch von Kant ursprünglich gedacht worden. Also haben wir eine Verwechslung von Begriffen vor Augen, die wir dem grossen Denker Kant nur als eine Übereilung anrechnen können.

Der ware Grund, weshalb Kant den Raum und die Zeit für ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit hielt, ist der zuerst von ihm angedeutete, aber nicht gehörig entwickelte. Herbart hat diesen Grund, der zwar nichts beweist, der aber wesentlich zu den Anfangspunkten der philosophischen Reflexion gehört, in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie unter den ersten skeptischen Fragen vorgetragen (I, 178 f. 183 f. 189 f.); auch in den Hauptpunkten der Metaphysik desselben in der zweiten Vorfrage erwänt (III, 11 f.). Der Hauptgedanke ist: man gebe sich Rechenschaft von dem, was man eigentlich in den sinnlichen Auffassungen als Gegebenes vorfindet. Die Summe aller gefärbten und gefülten Stellen im Raume ist one Zweifel gegeben; ebenso die Summe aller einzelnen, für successiv gehaltenen Warnehmungen. Aber diese Summen sind auch das ganze Gegebene. Und gleichwol enthalten dieselben keineswegs die Bestimmungen durch Distanzen im Raume und in der Zeit. Woher kommen denn nun diese Bestimmungen? — Will man sie nicht für erschlichen erklären, und sich von ihnen losmachen, — welches unmöglich ist — so muss man sie für in uns selbst liegende, und von uns unwillkürlich in das Gegebene hineingetragene, Formen halten.

Hieraus erklärt sich vollkommen die Kantische Ansicht. Aber die Unrichtigkeit ergiebt sich schon bei der Frage, woher nun die bestimmten Gestalten bestimmter Dinge? Woher die bestimmten Zeitdistanzen für bestimmte Warnehmungen? Diese Frage ist nach der Kantischen Ansicht schlechterdings unbeantwortlich.

Nachdem aber vermittelst der zur Mechanik des Geistes gehörigen Untersuchungen sich hat erkennen lassen, auf welche Weise die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen sich zugleich mit den Warnehmungen selbst — d. h. mit der Materie des Gegebenen — psychologisch erzeugen, verliert die obige Reflexion ihr Gewicht; und es wird offenbar, dass man nicht, mit Kant, von dem Raume und der Zeit zu dem Räumlichen und Zeitlichen, sondern mit den meisten Philosophen aller Zeitalter umgekehrt von dem Räumlichen und Zeitlichen zu dem Raume und der Zeit, als den daraus abgezogenen, und dann durch neue, absichtliche Konstruktionen bis in's Unendliche erweiterten Einbildungen, die in gewissem Sinne auch Begriffe heissen können (VI, 160 f.), fortschreiten müsse (VI, 307 f. Zimmermann, Philos. u. Erfarung, p. 11. 16. Thilo, Zschr. f. ex. Ph. X. 200 f.).

[1]) Diese Definition der überaus schwierigen Begriffe des Raumes und der Zeit ist besonders scharf im Auge zu behalten.

§ 106.

Soll nun Spekulation, soll eine objektive, allgemein-theoretische Grundlage der Religion möglich sein: — so muss gegebene oder zum Philosophiren vorgefunden werden — denn man denk, nicht an Akte des Gebens und Nehmens — ein wares und reines Vieles, aber auf irgend eine Weise zusammen. In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, müssen Widersprüche stecken. Die Spekulation wird diese Widersprüche ergreifen; und sie lösen; indem sie die Formen ergänzt, d. h. indem sie den, durch die Erfarung dargebotenen, formalen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich notwendig beziehen. Wo dergleichen Formen gegeben werden, da ist das Feld der Spekulation. Wie gross oder wie klein dies Feld sein werde, muss man erwarten; nicht aber im voraus bestimmen wollen.

Im Erfarungskreise findet sich ein mannigfaltiger Zusammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen. Oder wenigstens, es nimmt Jedermann dergleichen Zusammenhang an. Gleichwol ist es nötig, diesen Punkt der Kritik zu unterwerfen. Die einfachen Empfindungen selbst, das Kalt, Warm, Rot, Blau, Süss, Sauer u. s. w. werden, als das reine Viele, die Materie, — dabei vorausgesetzt. Hingegen kommt in Frage alle Form, also der Zusammenhang der Veränderungen, der Mehrheit von Beschaffenheiten eines Dinges, des Raums, der Zeit, endlich das Zusammensein der mehreren Vorstellungen im Ich.

Man zäle nun die Materie, in irgend einer dieser Formen, vollständig durch. Alle Materie wird da sein, aber noch nicht die Form. Alle Materie aber ist alles Gegebene. Sonach ist, wie es scheint, die Form nicht gegeben; weder in, noch ausser der Materie. Begebenheiten, — aber keine Folgen; Beschaffenheiten, — aber kein Beschaffenes; farbige Stellen, — aber keine Figuren; Warnehmungen, die man in Zeitmomente gesetzt hat, — aber keine Distanz der Momente; Vorstellungen, — aber kein Vorstellendes, dem sie angehören. Das Ich ist offenbar die ärgste aller Einbildungen, ein Objekt, das sich auf's Subjekt, ein Subjekt, das sich auf's Objekt beruft, — keins, das auf die Frage: Wer? nicht verstummte; vorgeblicher Zusammenhang one alles Zusammenhängende.

Dies durchzuarbeiten, ist die Sache der exakt-philosophischen Skepsis; jedoch muss dieselbe sich hüten, einseitig zu werden, indem sie etwa eine einzelne unter jenen Formen angreift, die übrigen aber unangefochten lässt. — Auf die Frage: woher die Form? versuchte Kant zu antworten. Aber die Antwort: „aus dem Gemüte", ist vergeblich; denn aus ihm käme alle Form zu allem Gegebenen; indessen die Frage ist nach dieser und jener bestimmten Form für dies und das Gegebene; also: warum hier ein Viereck, da eine Ründung? hier solche Beschaffenheiten zu einem solchen, dort andre zu einem andern Dinge geballt? u. s. w. Aber vollends verkehrt waren Fragen an die Kantische Philosophie, von denen sie gar nichts versteht, wie die über das Ding an sich, was nur zufällig darin stecken geblieben, und nachher bequem benutzt war. Was musste entstehen aus der Anhäufung verkehrter Antworten auf verkehrte Fragen? — Überhaupt muss der Frage, woher die Form, vorangehn die, welche dieses Orts ist: ob überall die Form gegeben sei?

Es kommt nur darauf an, dass man sich besinne. Denn dass etwas gegeben sei, dass man es vorfinde, — soll und darf nicht bewiesen, auch zunächst nicht erklärt werden. Sich zu besinnen, dass man alle jene Formen vorfinde, dass man in der Auffassung derselben gebunden sei: darf man nur versuchen, sie willkürlich wechseln zu lassen an der Materie. Sogleich sträubt sich das Runde, sich viereckig zu zeigen; es sträubt sich diejenige Komplexion von Beschaffenheiten, welche wir Gold nennen, statt ihrer Festigkeit die Flüssigkeit des Quecksilbers, oder statt ihrer gelben Farbe dessen weisse zu zeigen u. s. w. — In der Tat, nur durch Gegensätze ist die Form gegeben. Auf einem Blatt Papier liegen unendlich viele Zirkel, Vierecke, Figuren aller Art, aber sie werden erst bemerkt, nachdem sie durch Linien von andrer Farbe eingegrenzt sind. Die Anwendung reicht weit, aber die rechte Aufklärung ist, wie oben bereits bemerkt wurde, nur in der Psychologie zu suchen (III, 11—13).

§ 107.

Der transszendentale, halbe Idealismus Kant's und seiner Anhänger ist demnach durchaus unhaltbar. Die Kantische Erkenntnistheorie ist von der fortgeschrittenen Wissenschaft mit Recht als ungenügend verworfen worden (cf. Noack, Kant's Auferstehung aus d. Grabe, p. 259 f. bes. 261. Thilo, Rl. p. 106. Gsch. d. neuer. Phil. p. 364 f. Flügel, Mat. p. 76 f. Zimmermann, Philos. Propädeutik. 3. A. p. 378 f. Drobisch, Grundl. d. Religionsphilos. p. 135 f.).

Mit dem Zusammenbruche des Kantischen Idealismus brechen nun auch manche mit demselben unabtrennbar verknüpfte, falsche Vorurteile gegen die teleologische, d. h. in letzter Linie die religiöse Naturansicht, in sich selbst zusammen. Kant hat bekanntlich die Schwärmerei der inneren Anschauungen nicht wenig begünstigt; ja man kann, nicht one zureichenden Grund, besorgen, dass sogar jene vielgerümten Postulate der praktischen Vernunft zuerst den schlüpfrigen Pfad bezeichnet haben, auf welchem nachmals so Manche immer tiefer hinuntergeglitten sind.

Hätten wir nun durch den transszendentalen Idealismus etwas weniger an der religiösen Naturbetrachtung eingebüsst, so würden wir vielleicht auch über den Wert jener Postulate unbefangener urteilen können.

In eben dem Grade jedoch, in welchem jener Idealismus abgestreift wird, wird man bemerken, dass die wirkliche Natur, die uns umgiebt, noch etwas mehr ist, als blosse Natur; und dass grade in diesem Mehr ihre Güte eingeschlossen liegt (IX, 108 f.). Dieses „Mehr" fürt nämlich zur objektiven Teleologie. Kant's subjektive Teleologie dagegen, die auf jene höchst merkwürdige, reflektirende, regulativ-transszendentale Urteilskraft gegründet ist, und die in der Natur eine Art von Zweckmässigkeit nicht finden, sondern in sie hineintragen, und, wenn das etwa zuweilen gelänge, sich daran wie an einer erreichten Absicht freuen sollte, — ist gewiss eine der seltsamsten Paradoxien, womit je ein geistreicher Kopf gespielt hat (VII, 552. Dagegen vgl. Stadler, Kant's Teleologie, p. 34 f. 53 f. 69. 149 f.).

§ 108.

Auch die geschlossene Kantische Kategorientafel ist zu verwerfen; denn, wenn man strenge Warheit mehr liebt, als symmetrische Spiele, so wird man leicht einsehn, dass es besser ist, die untergeordneten

Begriffe wegzulassen, als z. B. die Limitation, welche ein Grössenbegriff ist, fälschlich unter die Qualität, und die Wechselwirkung, welche nur eine nähere Bestimmung der Kausalität ist, neben diese zu stellen, als ob sie ihr koordinirt wäre u. s. w. (XII, 510 f. Cajus, Antibarbarus Logicus. 2. A. I, 37 f. 79 f. Flügel, Probl. d. Phil. p. 105. 158. 162. Thilo, Gsch. d. n. Phil. 2. A. p. 230 f.).

Um aber den Personen, mit denen wir es hier zu tun haben, uns über den Streitpunkt verständlicher zu machen: müssen wir uns, mit Herbart, für einen Augenblick bequemen, ihre Sprache zu reden. Und da sie von den Vermögen, die wir haben, so viel zu erzälen wissen, so nehmen wir einmal an, dass dem Menschengeiste zwei Formen der Sinnlichkeit, zwölf Kategorien u. s. w. ursprünglich innewonen; und dass er dieselben in sich antreffe, indem er auf sich reflektirt. Nun aber behauptet Herbart weiter, dass durch die Reflexion auf jene Formen es dem Menschen möglich werde, dieselben zu prüfen, — oder, um in die dem philosophischen Realisten ungeläufige Redensart zurückzukehren, dass der Mensch ausser jenen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes auch noch das Vermögen habe, dieselben Formen einem weiteren, und zwar einem kritischen Nachdenken zu unterwerfen. Die Folge von dem Gebrauche dieses Vermögens ist die Auffindung der erwänten Widersprüche; und die Folge dieser Auffindung — ist zwar nicht ein Abweichen der gemeinen Erfarung, der ersten Auffassung gegebener Gegenstände, von ihren bisherigen Bestimmungen, — aber sie ist eine sehr starke Reform der Überzeugungen, welche der denkende Mensch bei sich festsetzt und bei denen er sich beruhigt. Darum kann es Menschen geben, die Kant's Schriften lange und viel gelesen haben, auch sich derselben nie one Ehrerbietung erinnern, — und dennoch nicht Kantianer sind. Jene aber mögen sich darüber erklären, ob der menschliche Geist auch dann nach Kategorien denke, wenn er über die Kategorien denkt. Grade indem Kant die Kategorien, samt Raum und Zeit, als blosse Formen unseres Erkenntnisvermögens darstellte, machte er sie zum Gegenstande einer neuen, von ihnen unabhängigen Reflexion. Dies hatte sich übrigens auch schon in der Vorstellung von Dingen an sich gezeigt, durch deren Anung selbst jene Schranken überschritten wurden. Kant unterliess aber leider — und darin besteht, in theoretischer Hinsicht, einer seiner grössten Fehler —, dasjenige Wissen zu entwickeln, welches eben aus der begonnenen Reflexion auf die Formen der Erfarung hervorgehen muss.

Ferner möge man sich darüber so deutlich wie möglich aussprechen, ob etwa die Verwönung, immer nur von Formen und Gesetzen des menschlichen Geistes und von Schranken des Erkenntnisvermögens zu reden, es endlich dahin bringe, dass man sich alle möglichen Ungereimtheiten gefallen lasse, sobald man das Gesetz einzusehen glaubt, wonach der ungereimte Gedanke sich in unserem Kopfe befindet? — Woher uns Raum und Zeit, woher die Begriffe von Substanz und Ursache kommen: — darüber glaubte Herbart auch etwas zu wissen, und vielleicht etwas mehr, als die Kantische Philosophie davon lehrt; aber diese psychologische Untersuchung hatte bei ihm nicht den geringsten Einfluss auf die Frage, bei welchen Überzeugungen über jene Gegenstände es sein Verbleiben und Bewenden haben könne und solle.

Vielmehr war Herbart der Meinung, dass im Spekulativen, wie im Moralischen, der Mensch, der in sich einkehrt, sich selbst und sein eigenes Denken im Argen liegend antreffe; dergestalt, dass es notwendig werde, den Entschluss zur Besserung zu fassen. Wer aber seine Verkehrtheit liebgewinnt: — „wer ein Laster liebt, der liebt die Laster alle“; — und wer einen Widerspruch zulässt, der lernt bald am sanftesten schlafen in ganzen Nestern von Ungereimtheiten. Auch ist kein Unterschied des Schlechtern und Bessern mehr wichtig, sobald man einmal die Sorge nicht kennt, sich gesunde Begriffe zu verschaffen. (cf. II, 61.) Sollen einmal die Knoten nicht aufgelöst werden, so ist es einerlei, ob man mit Spinoza[1]) die Gottheit aus Denken und Ausdehnung zusammensetze, oder mit den Materialisten die Seele aus Atomen, oder mit Kant die Materie aus Repulsion und Attraktion; ob man den Ursprung der Erkenntnis aus schwingenden Gehirnfibern, oder aus einer Selbstentwicklung der Seele, ob man den Ursprung des Bösen aus der Freiheit, oder aus dem Schicksale erkläre. Alle Glieder des Trilemma, welches der Veränderung entgegensteht, sind nun gleich gut; man mag nach aussen wirkende Kräfte, oder Selbstbestimmungen, oder absolutes Werden, jedes nach Bequemlichkeit, auch eins neben dem andern, oder alle drei Möglichkeiten mit einander annehmen. Sollte eine Virtuosität in dieser Art erreicht werden, so sah Herbart nicht ein, wie sich noch Jemand weigern konnte, Herrn Schelling den ersten Platz einzuräumen; denn dieser war der erste und einzige, welcher metaphysischen Unsinn mit warer, poetischer Freiheit zu mischen und zu formen wusste (Cajus [Allihn], An tibarb. Logic. 2. A. I, 46 f. 80. Gerlach, De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit. 1811. Taute, Religionsphilos. I, 317 f. 332 f. 348 f. Gass, Gsch. d. protest. Dgmtk. IV, 359 f. Drobisch, Religionsphil. p. 230 f. Thilo, Wissenschaftlichk. d. m. sp. Theol. p. 1—48. Theologis. Rechts- und Statsl. p. 13 f. 27 f. 68 f. 82 f. 94. 133 f. Herbart's Verdienste um d. Phil. p. 9 f. 11 f. Geyer, Gsch. und System d. Rechtsphilos. p. 66 f. Flügel, Probl. d. Philos. p. 10 f. 31. 98. 130 162. 197 f. D. Materialism. v. Standp. d. atomist.-mechan. Naturforsch. Vorwort p. III f., IX. 41 f. 44 f. 78 f. 84 f. D. Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, 43 f. 52 f. 55. 74 f. 121. D. spekul. Theol. d. Gegenw. p. 225 f. 316. 320. 334. 369 f. 371. 379. Hartenstein, D. Grundbegriffe d. eth. Wissenschaften, p. 101 f. L. Noack, Schelling u. d. Philos. d. Romantik, I, 54 f. 67 f. 295 f. 352 f. 405 f. II, 280 f. 375 f. 539 f. Haym, D. romantische Schule, p. 607 f. 650. 660. 861. Zimmermann, Gsch. d. Ästhetik, p. 573 f. 582 f. 786 f. Lotze, Medizinische Psychologie, p. 162. Gsch. d. deutsch. Phil. seit Kant, p. 49 f. 56 f.); so dass durch ihn die Philosophie in den Rang jenes berümten Goethe'schen Märchens von den goldschüttenden Irrlichtern und dem mächtigen Schatten des Riesen erhoben worden ist. — Aber freilich, weniger Genie und mehr Nachbeterei, bei gleicher Unfähigkeit, das Denkbare vom Undenkbaren zu unterscheiden, sind schlechte Gründe, sich über Schelling zu erheben (I, 8—10.)

---

[1]) Die Bedeutung Spinoza's für die Philosophie als wirkliche Wissenschaft wird noch immer überschätzt, so neuerdings auch von Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden z. Einl. in d. Phil. S. 88 f. 312 f.

§ 109.

Wir haben oben gesehen, wie von Kant der Verdacht erregt, der Zweifel motivirt wurde, dass die Formen der Erfarung überhaupt nicht gegeben, sondern nur ersonnen seien. Indessen was diese Formen betrifft, so ist eben die Konsequenz, mit welcher von Kant die sämtlichen Formen zugleich angegriffen worden sind, das sicherste Heilmittel wider die Kantische Art des Zweifels. Man erträgt es allenfalls, die eine oder die andre Form, z. B. der Kausalität, oder der Zweckmässigkeit, ernstlich in Verdacht zu nehmen: — wer aber sich auf einen Augenblick überwinden wollte, sich alle seine einfachen Empfindungen als eine völlig formlose, chaotische Masse vorzustellen, den würde sehr bald die Notwendigkeit, ihnen die längst bekannten Formen von Neuem beizulegen, von allen Seiten ergreifen; und es würde von dem vorigen Zweifel nichts Anderes als die sehr gerechte Verwunderung übrig bleiben: wie es möglich sei, so mannigfaltige Formen jeden Augenblick wirklich warzunehmen, die doch in der Tat weder für sich allein, noch in der Materie des Gegebenen angetroffen werden können. — Indem man nun diese, allerdings schwierige, aber die Grundlage der Metaphysik gar nicht berürende, vielmehr lediglich psychologische Frage noch auf lange Zeit hin bei Seite setzt; indem man zugleich zur festen Anerkennung der Tatsache zurückkehrt, dass die Formen gegeben, und für jeden einzelnen sinnlichen Gegenstand auf eine ihm eigne, bestimmte Weise gegeben sind: findet man sich dadurch zunächst wieder auf den Standpunkt der gemeinen Weltansicht zurückversetzt. Man kann aber dennoch, einmal aufmerksam gemacht, jetzt schwerlich umhin, die Begriffe, welche wir in Bezug auf jene Formen gemeinhin hegen, genauer anzusehn und zu prüfen. Bei dieser Prüfung wird sich zeigen, dass diese Begriffe, obgleich sie uns durch die Erfarung wirklich aufgedrungen werden, sich dennoch nicht denken lassen; dass wir das Gegebene nicht als ein solches behalten können, als welches es sich vorfindet, dass wir folglich, da das Gegebene sich nicht wegwerfen lässt, es im Denken umarbeiten, es einer notwendigen Veränderung unterwerfen müssen. Und grade in diesem letzten Punkte liegt der Zweck der Metaphysik. (I, 175 f. Hartenstein, D. Probl. u. Grundl. d. allgem. Metaphys. p. XX f. 55 f.)

§ 110.

Es kommen demnach allerlei Gründe zusammen, welche deutlich erkennen lassen, warum die Kantische Lehre, oder eine ihr änliche, z. B. diejenige von Fries, nicht genügen kann. (I, 258.)

1) Der spekulative Charakter des Kantischen Systems wird durch dessen Grundfrage bestimmt: woher kommen die Formen der Erfarung? und mit welchem Rechte werden sie auf die Erscheinungen übertragen? — Allein es fehlt viel daran, dass in dieser Frage die Auffassung der metaphysischen Probleme vollständig enthalten wäre. Das Motiv der Forschung ist zu beschränkt gewesen, um die Wissenschaft gehörig begründen zu können.

2) Die Grundfrage ist durch das System nicht gelöst. Man mag Raum und Zeit, Kategorien und Ideen als im Gemüt liegende Bedingungen der Erfarung ansehn: damit erklärt sich nicht die Bestimmtheit jedes einzelnen Dinges in der Erscheinung. Das Gemüt hält für alles Gegebene dieselben und die sämtlichen Formen bereit. Will man jedem Gegebenen überlassen, sich nach seiner Art diese

Formen gehörig zu bestimmen oder auszuwälen: so müssen im Gegebenen grade so viele Beziehungen auf unsre Formen vorkommen, als wir Figuren, Zeiträume, zusammengehörige Eigenschaften eines Dinges, zusammengehörige Ursachen und Wirkungen u. s. w. in der Erfarung bestimmt finden.

Da nun das Gegebene (die Materie der Erfarung) am Ende von den Dingen an sich hergeleitet wird: so bekommen diese eine eben so grosse Mannigfaltigkeit von Prädikaten, als wir mannigfaltige Bestimmungen in der Erscheinung warnehmen; wider den Kantischen Satz, dass wir die Dinge an sich nicht erkennen. — Das Unrichtige der Auflösung verrät sich aber auch dadurch, dass der schwierigste Fragepunkt dadurch gar nicht getroffen wird. Wie nehmen wir die Formen war, da wir diese Warnehmung weder in noch ausser der Materie des Gegebenen nachzuweisen vermögen? Dass wir sie warnehmen, ist sehr gewiss (cf. I, 173 f. 187 f. 189 f.), aber es kommt noch darauf an, zu erklären, dass wir hier eine runde, dort eine viereckige Figur darum warnehmen müssen, weil in der Art und Weise, wie uns das Farbige gegeben wird, gewisse (von Kant nicht aufgezeigte, aber aufzuzeigende) Bedingungen enthalten sind. Wie in diesem Beispiel, so in den übrigen.

3) Es kann gar nicht zugestanden werden, dass im Gemüt eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit von Formen enthalten sei (cf. I, 185 f.).

4) Die psychologischen Voraussetzungen, nach welchen die verschiedenen Seelenvermögen angenommen sind, und worauf die ganze Kritik des Erkenntnisvermögens gebaut ist, sind selbst als Auffassungen der Tatsachen des Bewusstseins in jedem Punkte unsicher, und voll von Erschleichungen. — Die waren Tatsachen des Bewusstseins sind die ganz individuellen und momentanen inneren Ereignisse in dem Gemüt eines Jeden; diese können nicht nur schlechterdings nicht vollständig angegeben werden (indem neue Kulturzustände auch neue innere Erscheinungen hervorbringen), sondern sie verdunkeln sich one Ausnahme schon wärend der Auffassung, so dass alle innere Warnehmung nur Bruchstücke liefern kann, die um so mehr verstümmelt ausfallen, je absichtlicher die Selbstbeobachtung war. — In die hieraus gebildeten Begriffe von Seelenvermögen mischen sich die Erklärungen, welche wir hinzudenken, und der Warnehmung unvermerkt unterschieben. Dahin gehört Kant's Voraussetzung, dass zur Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen eigene Handlungen des Gemüts, mithin Seelenvermögen nötig seien; wärend die Erfarung nur das schon Verbundene, aber niemals eine ganz rohe, formlose Materie des Gegebenen, noch weniger eine Handlung des Verbindens eines noch formlosen Stoffes zu erkennen giebt. (I, 258—260).[1]

[1]) Aus dem Entwickelten lässt sich entnehmen, wie Herbart über den gegenwärtig von Manchen vertretenen sogen. Neukantianismus eines F. A. Lange, Vaihinger, Fr. Schultze, Cohen, Stadler, E. Pfleiderer, Bergmann u. A. urteilen würde. Cf. Thilo, Zs. f. ex. Phil. XII, 175 f. Offenbar nicht sehr günstig, da es nach Herbart's philosophischen Lehren im Sachlichen fast überall nur Irrwege sind, in welchen die genannte Richtung sich bewegt. Dazu kommt der schwerwiegende formale oder methodische Fehler, dass der Neukantianismus den relativ sicheren Boden der strengen Kantischen Kritik verlassen, und zum phantastischen, skeptischen Dogmatismus oder dogmatischen Skeptizismus sich verirrt hat, sofern er nämlich fast in allen entscheidenden Fragen, auch in der religiösen, dasjenige als Dogma hinstellt, was Kant nur kritisch angenommen hatte, vor

Wohin die falsche Kantische Erkenntnistheorie füren kann, wenn sie nicht kritisch, sondern dogmatisch behandelt wird, zeigt sich in besonders lehrreicher Weise bei dem Philosophen Fries. Dieser erkannte ganz richtig, dass die Lehren Fichte's und Schelling's im Grunde eben so wenig spekulativ als religiös waren. Anstatt aber den spekulativen Gedanken ihre notwendige Bewegung, dem Realen, im Gegensatz zu jenen beiden Monisten, seine natürliche Ruhe zu lassen, verkannte er die Natur des von jenen Männern begangenen Fehlers. Er behandelte nun den Kantianismus wie einen steifen und starren Dogmatismus. Er suchte sein Heil in Kategorien und logischen Formen. Er wollte diese erst rechtfertigen durch empirische Psychologie, dann verbessern durch Ideen und durch den Glauben. Auf diese Weise verlor er sich zu Hülfsmitteln, die der gemeine Verstand oft besser handhabt oder wenigstens eben so gut in seiner Gewalt hat, als der schulmässig gebildete Denker, so dass man am Ende durchaus nicht begreift, warum, wenn die Sache so kurz abgetan wäre, die ware Philosophie nicht längst das allgemeine, unbestrittene, gleichförmig anerkannte Eigentum aller gesunden Köpfe wäre, ja von jeher gewesen wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie müsste auf diese Weise erscheinen als *viel Lärm um Nichts!* So verhält sich aber die Sache ganz und gar nicht. Diejenige Bewegung der Gedanken, welche wir seit Thales und Anaximander bald rasch, bald langsam, doch immer in einiger Regung fortdauern sehen, und welche unter uns seit Kant neue Richtungen annahm, ist noch nicht an ihr Ziel gelangt; sie hat sich noch nicht in ihren Produkten erschöpft. Wir müssen in den vorhandenen Systemen, durch Vergleichung und Beiseitsetzung zufälliger Abweichungen, ihre ware, ursprüngliche Richtung zu erkennen suchen. Wer alsdann in dieser waren Richtung vorwärts geht, der fördert die Philosophie. Wer aber die notwendige Bewegung aufhält, der verzögert blos das, was doch irgend einmal geschehen muss, sei es mit, sei es wider sein Wollen und Reden. Dabei ist viel daran gelegen, dass diese Bewegung ihren natürlichen Kreis nicht überschreite. Sie wird sonst stürmisch und bedenklich. Ursprünglich liegt sie in den *Erkenntnisbegriffen*. Hingegen der *Logik* und *Ethik* teilt sie sich leicht mit, weil bei den wichtigsten Angelegenheiten unseres Nachdenkens alle drei Teile der Philosophie einander begegnen. Diese Mitteilung lässt sich verhüten, wenn man Logik und Ethik im voraus in Sicherheit bringt, ehe man mit der Metaphysik anfängt. Wenn

---

Allem die *transszendentale Ästhetik* und die *teleologische Urteilskraft*. Herbart bemerkte mit Recht, dass man Kant nicht als Dogmatiker, sondern nur als Kritiker ansehen dürfe. Vergl. Lazarus, Ideale Fragen, S. 344 f. Darum muss man weiter Kritik üben, denn wenn man schon vor der Zeit kritiklos der Ruhe sich hingiebt, entspricht man durchaus nicht jenem kritischen Sinne Kant's, der eine der am meisten leuchtenden Zierden seines Rumes bildet. Freilich schliesst die fortgesetzte Kritik nicht aus, dass man nach einem Abschlusse der noch unvollendeten Gedankenreihen strebt, weil von dem beständigen Suchen nach Warheit in der Form des Wissens, one dass man jemals Warheit zu erreichen hoffen dürfte, kein realistisch d. h. verständig denkender Mensch sich auf die Dauer befriedigt erklären kann. Cf. Flügel, bei Ziller, Erläuterungen zum Jarb. von 1879, S. 39 f. Flügel, D. Seelenfrage, S. 88 f. Spek. Theol. S. 234 f. — Änlich muss vom Standpunkte Herbart's auch geurteilt werden über den negativdogmatischen Skeptizismus — der sich, kritisch betrachtet, selbst zersetzt und vernichtet, — bei dem Engländer Mansel, Cf. Dorner, D. Mansel-Maurice'sche Kontroverse, S. 425 f.

man aber heut zu Tage sieht, wie die eine Schule von der *Metaphysik* aus die *Ethik* beherrschen will, und wie die andre sogar noch die *Logik* in den gefärlichen Wirbel hineinzieht, dann weiss man in der Tat nicht, welche von diesen Schulen an der Warheit näher, welche entfernter vorüberfare (XII, 515 f.).

Nun ist es zwar, um von Fries auf dessen philosophischen Meister zurückzukommen, dem ehrwürdigen Kant in gewisser Beziehung nicht allzu sehr zu verargen, dass er der Teleologie den Platz beengt hat. Denn das war die ganz unvermeidliche Folge seiner Ansichten von den Formen der Erfarung, die wir nach seiner Meinung in uns tragen, und dann in die Natur hineinschauen, wärend wir uns einbilden, sie in ihr zu finden. Aber diejenigen, welche von der Kantischen Lehre abgewichen, welche zum Realismus zurückgekehrt sind: sie sollten sich erinnern, dass keine andre Hinweisung auf Gott den, *noch unbefangenen*, gesunden Verstand so *willig* findet, so leicht zu frommen Empfindungen stimmt, wie die teleologische.

Zwar kann auch sie nicht die aufgegebene Arbeit ganz vollfüren, ja sie kann es bei weitem nicht. Aber wie viele Fragen sie auch aufregt, die sie unbeantwortet lässt: — nichts desto weniger behalten solche Betrachtungen, wie die über den Bau des Auges, des Herzens u. s. w. eine woltätige Gewalt, die selbst wider Willen denjenigen ergreift, der es seinen eingebildeten höhern Einsichten schuldig zu sein glaubt, sich ihrer zu erwehren. *In der Tat ist die kleinste Spur des Schönen und Schicklichen in der Natur mehr wert, als alle innern Anschauungen, die sich von Schwärmereien nicht unterscheiden lassen.*

Dass die Menschen es aushalten können, über die Grundlehren der Religion zu disputiren, verdanken sie den bald freundlichen, bald drohenden und sshmerzlichen Eindrücken, wodurch die Gottheit mit ihnen redet, und sie aus ihren Träumen aufweckt. (I, 281). Zu den Träumen, aus welchen die modernen Menschen oft genug aufgeweckt werden müssen, gehört nun auch der transszendentale Idealismus in der Kantischen Erkentnistheorie. Hätte aber Kant nur im geringsten vorausgesehn, dass sein halber Idealismus, durch welchen er den Verkehrtheiten der alten, dogmatischen Metaphysik zu steuern gedachte, dieselben wieder herbeifüren würde: so darf man wol annehmen, dass ihm dies, als seiner Absicht grade zuwider, als die stärkste Widerlegung, als eine ware deductio ad absurdum gegolten haben würde.

Der idealistische Zug in seiner Lehre aber ist allein Schuld an seiner schädlichen Geringschätzung der Teleologie; und *diese Geringschätzung muss one Weiteres von selbst aufhören, sobald jener falsche Zug verschwindet* (II, 303).

B.

§ 111.

Die *Verwunderung*, von welcher wir bei der Untersuchung der teleologischen Naturbetrachtung, als der objektiven Grundlage der Religion, ausgingen, *würde ferner erst recht verschwinden, wenn der*

strenge, subjektive Idealismus Fichte's Recht hätte mit der Behauptung, dass wir nach notwendigen, ursprünglichen Gesetzen unseres Denkens die Natur als ein zweckmässiges Ganzes vorstellen (I, 275).

Fichte ging bekanntlich aus von der Verbindung der Vorstellungen ein Ich. Darum ist es erforderlich, in Bezug auf diese Verbindung das Erforderliche zu erörtern.

Unter den skeptischen Vorstellungsarten scheint diejenige die schwächste zu sein, welche den gegebenen Zusammenhang der Vorstellungen im Bewusstsein leugnen will (I, § 28). Es ist zwar gewiss, dass Vorstellungen äusserer Dinge als solche nicht zugleich etwas Inneres vorstellen; und dass unter den Merkmalen ihrer Gegenstände sich in der Regel nichts findet, was auf ihre Verbindung in unserem Innern hinwiese. Allein unsere Vorstellungen selbst können wir uns von Neuem vorstellen. Wir können die Vorstellungen, die wir Uns zuschreiben, von den vorgestellten Dingen unterscheiden. Wir sind uns mannigfaltiger Thätigkeiten, welche auf dieselben Bezug haben, bewusst, als des Denkens, Wollens (I, 189), der Aufregung unserer Gefüle, Begierden, Leidenschaften, durch die teils gegebenen, teils auch nur wiedererweckten Vorstellungen. Indem nun unser Inneres zum Schauplatze wird für so mancherlei auf demselben vorgehende Veränderungen, haben wir von diesem Schauplatze wiederum eine Vorstellung, vermöge deren er nicht blos die Form des Beisammenseins aller anderen Vorstellungen, sondern selbst ein realer Gegenstand ist; nämlich die Vorstellung Ich, mit welchem Worte das eigentümliche Selbstbewusstsein eines Jeden sich ausspricht.

Von der Realität dieses Ich besitzen wir eine so starke, unmittelbare Überzeugung, dass, wie mit Recht bemerkt worden ist, dieselbe in der Beteuerungsformel: „so war ich bin“ zum Massstabe aller andern Gewissheit und Überzeugung gemacht wird.

Es kann sogar die nämliche Überzeugung noch sehr beträchtlich verstärkt, sie kann zum eigentlichen Mittelpunkte und Befestigungspunkte aller anderen Überzeugung erhoben werden. Dahin leiten grade die vorhin erwänten skeptischen Vorstellungsarten.

Zunächst fasse man die skeptische Nachweisung, dass die Formen der Erfarung in dem warhaft Gegebenen nicht angetroffen werden, zusammen mit der Überlegung, dass wir dennoch in ihrer Auffassung gebunden sind, und dass one sie unsere ganze Erfarung sich in einen nichtsbedeutenden Schein verwandeln würde. Wenn nun die Formen zwar nicht gegeben, aber dennoch vorhanden sind: woher sonst könnten sie ihren Ursprung nehmen, als aus unserem eigenen Innern? — Hieraus entsteht zunächst die bereits verworfene Kantische Erkenntnistheorie, die Lehre, unser gesamtes Wissen beruhe zwar in Hinsicht der einfachen, sinnlichen Empfindungen auf etwas Äusserem, das heisst, auf etwas uns Fremdem, von uns Unabhängigem; allein es beruhe eben so sehr auf den formalen Bestimmungen (des Raums, der Zeit, der Begriffe von Substanz und Ursache, u. s. w.), welche wir selbst nach gewissen Gesetzen unseres Auffassens und Denkens an jener Materie des Gegebenen unwillkürlich erzeugen. Das Recht zu dieser Art des Auffassens und Denkens liege in der Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit derselben; aber weil eben diese Notwendigkeit gänzlich in uns selbst begründet sei, so könne man auch das auf diesem Wege entstandene Wissen gar nicht für eine Kenntnis wirklich ausser uns vorhandener Gegenstände halten (I, 190 f.). Es sei deshalb keine Kenntnis von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen möglich. Was aber jenes Äussere, Fremde, von uns Unabhängige anlange, von welchem die Materie des Gegebenen herrüren möge, so müsse der Begriff desselben weiter nicht bestimmt werden, indem jeder Versuch, denselben im Nachdenken zu verfolgen, nur vergeblich ausfallen könne.

So scharfsinnig nun auch diese Ansicht, und so nachdrücklich sie unterstützt ist durch die Autorität eines warhaft grossen Denkers, Kant's nämlich, so konnte doch nicht unbemerkt bleiben, dass es ihr an innerer Vollendung mangelt. Es ist nämlich offenbar schon zuviel gesagt, dass die Materie des Gegebenen von etwas Fremdem herrüren möge. Das Fremde ist keineswegs gegeben, sondern hinzugedacht; auf eben dieselbe Weise, wie wir überhaupt zu dem, was geschieht, Ursachen hinzuzudenken pflegen. Es gehört also selbst zu den Vorstellungsarten, die wir nach den Gesetzen unseres Denkens bilden, und die keine von uns unabhängige Realität haben. Wir können überhaupt gar nicht aus unserem Vorstellungskreise herausgehn. Wir haben gar keinen Gegenstand des Wissens als unsere Vorstellungen und uns selbst. Und die ganze Anstrengung unseres Denkens kann nur darauf gerichtet sein, dass uns der notwendige Zusammenhang des Selbstbewusstseins mit den Vorstellungen einer äusseren Welt in allen Punkten klar werde.

Dies ist die Behauptung des strengen, subjektiven Fichte'schen Idealismus, des theoretisch-metaphysischen Illusionismus, Solipsismus oder Egoismus. Dieser theoretische Egoismus hebt demnach das Ich als das einzige Reale hervor, dessen Vorstellung alles das Übrige sei, was man für real gehalten habe, oder noch halten werde. An die Stelle der Untersuchung über Dinge, deren Eigenschaften und Kräfte, setzt er die Untersuchung, nach welchen Gesetzen des Anschauens und Denkens wir dazu kommen, Dinge und einen Zusammenhang derselben anzunehmen. Das Prinzip aber für diese Untersuchung ist der Begriff des Ich selbst, höchstens noch mit Beifügung der ursprünglich vorgefundenen Bestimmung, dass das Ich nicht blos Sich, sondern auch alles Nicht-Ich, setze, d. h. als real vorstelle.

Wie fremdartig nun diese Betrachtung den vorhergehenden scheinen mag, so gehört sie dennoch ganz in die gleiche Reihe mit jenen. Das Ich, samt seinem Setzen des mannigfaltigen Nicht-Ich, ist ein unleugbares Gegebenes, d. h. vor allem Philosophiren Vorgefundenes. Es ist ein Datum zur Untersuchung (I, 191 f.). Aber noch mehr: es ist auch ein Prinzip der Untersuchung in dem (I, § 6. 12. 32) angegebenen Sinne. Denn dieser gegebene Begriff ist voll der härtesten Widersprüche. Er kann demgemäss so, wie er vorgefunden wird, im Denken nicht bestehen; viel weniger noch ist er im Stande, das System der Metaphysik, oder gar der ganzen Philosophie, nach der Absicht des Fichte'schen Idealismus zu tragen. One die Widersprüche hier ganz auseinanderzusetzen — dieses würde im Ramen einer Religionsphilosophie zu weitläufig sein —, müssen wir als Probe Folgendes bemerken:

1. Sofern das Ich als Urquell aller unserer, höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird (welche Mannigfaltigkeit, ungeachtet des

vorhandenen Zusammenhanges, doch auch ein absolut Vieles enthält): muss dem Ich eine ursprüngliche Vielheit von Bestimmungen beigelegt werden; auf änliche Art, wie einem Dinge, als dem unbekannten Besitzer mehrerer Eigenschaften, ein vielfaches Besitzen zuzuschreiben ist (I, § 122). Damit verfällt das Ich in den nämlichen Widerspruch, wie das Ding mit mehreren Merkmalen. Indessen ist dieser Widerspruch hier noch fülbarer, weil das Selbstbewusstsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint.

2. Wenn wir uns genau fragen, was oder wen wir eigentlich vorstellen, indem wir uns selbst denken, so muss zuerst das Individuum von dem reinen Ich geschieden werden. Das Individuum, — der Mensch mit allen seinen Bestimmungen, — erscheint als ein Ding unter der Zal der übrigen Dinge, als ein Teil der Welt. Von der ganzen Welt aber ist gesagt worden, sie sei nur Erscheinung im Ich. Dieses letztere Ich, welches das Vorstellende ist zu sich selbst, dem Individuum, grade so wie zu der übrigen Welt: wie kennt es sich selbst? — .

Hier ist eine neue Unterscheidung nötig. Es kennt sich teils als vorstellend die Welt (zu welcher seine eigne Individualität mit gehört), teils aber als vorstellend sich selbst. Allein als vorstellend die Welt mag es eine vorstellende Kraft überhaupt sein. Es ist jedoch in so fern noch nicht warhaft Ich, welcher Begriff blos das in sich zurückgehende Selbstbewusstsein bezeichnet (I, 192).

Das reine Selbstbewusstsein nun also, wen stellt es eigentlich vor? Dies Ich stellt vor Sich, d. h. sein Ich, d. h. sein Sich vorstellen; d. h. sein Sich als Sich vorstellend vorstellen u. s. w. Dies läuft in's Unendliche. Man erkläre jedesmal das Sich durch sein Ich, und dieses Ich wiederum durch das Sich vorstellen, so wird man eine unendliche Reihe erhalten, aber nimmermehr eine Antwort auf die vorgelegte Frage, die sich vielmehr bei jedem Schritte wiederholt.

Das Ich ist also ein Vorstellen one Vorgestelltes; ein offenbarer Widerspruch.

Wollte man demselben dadurch ausweichen, dass man sagte, das Ich stelle Sich vor als vorstellend die Welt: so wäre der Begriff des Ich schon aufgehoben. Denn in dieser Antwort dient zum Gegenstande diejenige vorstellende Tätigkeit oder Kraft, welche die Welt vorstellt. Das ist aber nicht dieselbe mit dem Vorstellen seiner selbst. Also würde hier das Ich sich vorstellen als das, was nicht Ich ist.

Oder wollte man dennoch sagen, beides sei dasselbe, nämlich es sei nur Eine Kraft, welche sowol sich als auch die Welt vorstelle: so würde auf die Frage: was ist die Eine? — eine zweifache Antwort erfolgen: man würde zu einer unbekannten Einheit, gleichsam einer gemeinschaftlichen Wurzel für beiderlei Vorstellen seine Zuflucht nehmen, — und am Ende dennoch bekennen müssen, dass also das Ich für sich selbst unbekannt sei, dass es keineswegs die Vorstellung von sich selbst besitze, — mithin kein Ich sei.

Weit entfernt also, dass der strenge, subjektive Idealismus — im Sinne Fichte's — eine feste Grundlage für alles Wissen abgeben sollte, fehlt es vielmehr ihm selbst an der Grundlage. Er dient aber dazu, uns mit neuen Problemen bekannt zu machen, nämlich mit denen, die im Begriffe des Ich liegen und an denselben geknüpft sind.

Nachdem diese Ansicht Fichte's einmal etwas ausfürlicher dargelegt und widerlegt worden ist, wird es nicht nötig sein, weiterhin, ausser bei vorkommender Gelegenheit, genauer auf die unhaltbaren Theorien der subjektiven Idealisten einzugehen. Wie verfürerisch der Idealismus aber für diejenigen sein musste, welche die mannigfaltigen Schwierigkeiten realistischer Behauptungen wol kannten, erhellt in dem Grade, in welchem man sich in die Probleme des Realismus vertieft. Diese sind nur durch exaktes Denken in genau bearbeiteten Begriffen zu lösen. Ist dagegen das Denken unklar und undeutlich, so ist der Idealismus fast unvermeidlich.

Wenn nun die Untersuchungen über das Ich, deren Anfang hier angedeutet wurde, gehörig verfolgt werden, so öffnet sich der Eingang in die spekulative Psychologie, welche von Herbart in warhaft glänzender Weise bearbeitet worden ist (I, 193 f.). Diesen realistischen Weg Herbart's hätte nach Kant und Fichte die Philosophie überhaupt gehn sollen. Bei Fichte stand der Idealismus auf seiner Spitze. Von dieser hätte er herunterfallen und sich selbst gänzlich zerstören müssen. Allein man war in eine allzu heftige Bewegung geraten. Man glaubte, das Fundament aller Wissenschaften reformiren zu können. Sie alle sollten dem Idealismus untertan werden. Indessen ist es bekannt, dass Revolutionen nicht in der Richtung zu endigen pflegen, in welcher sie beginnen. Dasselbe gilt von der Revolutionsperiode der Philosophie. Schelling, selbst von diesem Schwunge der Philosophie fortgerissen, studirte Physik, Chemie, Physiologie. Es war daher natürlich, dass er nicht reiner Idealist bleiben konnte. Wer diese Wissenschaften näher kennt, dem wird es nicht einfallen, sie so zu behandeln, wie Fichte im Naturrechte, da, wo er, zur Probe der idealistischen Physik und Physiologie, Luft und Licht deduzirt. Es musste also, wenn man nicht fallen wollte, ein noch höherer Standpunkt gesucht werden. Und diesen zu ersteigen, war man eingeladen durch Lessing, ja durch Fichte selbst, der den Spinoza für den einzig konsequenten Dogmatiker erklärt hatte. Spinoza bot nun die grosse Bequemlichkeit dar, dass bei ihm Natur und Geist gleich hoch stehn, dass sie sich ursprünglich auf einander beziehen (daher die Frage nach der Einstimmung zwischen dem Objektiven und Subjektiven, die Kant in der Vernunftkritik hervorgehoben hatte, sich hier durch die allgemeinste harmonia praestabilita scheinbar beantwortet fand), und dass Alles in Gott vereinigt ist. Daher war denn auch die Theologie beschwichtigt. — Aber unglücklicher Weise ist das Schelling'sche Absolute nicht gegeben, wärend doch das Fichte'sche Ich vom Selbstbewusstsein verbürgt zu werden schien! Aber dem Absoluten, dem gegebenen Mangel in Bezug auf das Absolute, konnte geholfen werden. Man half dem Mangel ab durch eine absolute Erkenntnis, durch intellektuale Anschauung. Und es glückte, dass die Schüler sich eine solche Anschauung, weil sie ihnen zugemutet wurde, wirklich einbildeten. — Aber zum noch grösseren Unglück ist das Schelling'sche Absolute in sich widersprechend! Was geschah darum nun? Man wälte ein Mittel der Verzweiflung! Man verwarf die Logik, die nun nicht eher wiederkehren konnte, als bis die edlen Schellingianer, in ihren Streitigkeiten unter einander, einsehen lernten, dass auch sie der

Logik bedurften (I, 194). Jenes Etwas also, was man unter dem Namen Logik an die Stelle der allein gültigen formalen Logik gesetzt hatte, erwies sich mit der Zeit als ungenügend.

§ 112.

Die Anwendung der strengsten, schärfsten Logik in Bezug auf das wichtige Problem des Idealismus aber findet sich bei Herbart. Er stellte eine neue, eine realistische Erkenntnistheorie auf, welche sich auf Logik und Erfarung gründet. Diese beiden Grundlagen gaben ihm Mut in den unphilosophischen Wirrsalen seiner Zeit, und die zuversichtliche Hoffnung, dass seine exakte Psychologie und Erkenntnistheorie den Sieg auf ihrer Seite haben werde. In der Vorrede zu seinem berümten Werke: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfarung, Metaphysik und Mathematik. 1824“ (V, 196 f.) spricht Herbart, dem Idealismus, d. h. einer Spezies der Scheinwissenschaft, gegenüber, mit einem gewissen freudigen und berechtigten Selbstgefüle Folgendes aus: „Will endlich Jemand versuchen, sich auf meine Schultern zu stellen, um weiter zu sehen wie ich: so darf er wenigstens nicht besorgen, dass unter mir der Boden einbreche. Denn ich stehe nicht (wie man bei oberflächlicher Ansicht etwa glauben könnte) auf der einzigen Spitze des Ich: sondern meine Basis ist so breit wie die gesamte Erfarung. Zwar habe ich gesucht, einem einzigen Prinzip so viel als möglich abzugewinnen; aber ausserdem habe ich auch die anderen Quellen des menschlichen Wissens benutzt; in welcher Hinsicht meine Einleitung in die Philosophie mag nachgesehen werden. Personen, die aufgelegt waren, mir Unrecht zu tun, haben zwar wider den klaren Augenschein, den meine Einleitung darbietet, mich in den Ruf gebracht, als suchte ich einen Ruf darin, der Erfarung zu widerstreben und zu widersprechen, allein nicht alle Nachreden haften; und meine Versicherung wird doch auch einigen Glauben finden: es sei in der theoretischen Philosophie meine Hauptangelegenheit, die Erfarung mit sich selbst zu versönen. Übrigens kenne ich die Macht der Vorurteile; und wenn man aus dem hier vorliegenden Buche eben so deutlich herausliest, ich sei ein vollkommener Empirist, als aus jenem, ich sei Gegner aller Erfarung, so werde ich mich darüber nicht mehr wundern, und nicht sehr betrüben. Misdeutung ist für jede neue Lehre das alte Schicksal; und jetzt, da ich diese Blätter aus meinen Händen lasse, darf ich mich ruhig darin ergeben. Bereit füle ich mich zu dieser Resignation; allein indem ich mir alle Umstände nochmals vergegenwärtige, glaube ich nicht, dass sie nötig ist. Deutlich gesprochen habe ich in diesem Buche. Und die Philosophie der letzten zwanzig Jare ist ein Baum, den man im Grunde längst an seinen Früchten erkannt hat. Diese Philosophie ist keineswegs das Werk eines übeln Willens, oder geistloser Köpfe; aber sie ist auch eben so wenig das Werk echter Spekulation; sondern das Kind eines Enthusiasmus, der es unterliess, sich selbst die kritischen Zügel anzulegen! Kant besass den Geist der Kritik; aber welcher Mensch hat je sein Werk vollendet? — Unvollendet blieb das Werk der Kritik. Darum konnte die Philosophie sich mit dem Wissen des Zeitalters, wie es in andern Fächern fortwächst, nicht in's Gleichgewicht setzen. Vergebens sucht man Rat bei ältern

Zeiten; sie wussten nicht mehr wie wir. Des Cartes, Locke, Leibniz, Spinoza, selbst Platon und Aristoteles taugen bei uns nur zur Vorbereitung; in noch frühere Zeiten müssten wir wissentlich hineindichten, was die Dokumente nicht enthalten. Unsre Mathematiker und Physiker verachten die Philosophie der Zeit, und sie haben nicht Unrecht. Die Kirche weiss, dass sie auf einem antiken, und in seiner Art vollkommen klassischen Fundamente beruht; für die allgemeinen Bedürfnisse der Menschheit ist längst gesorgt. Nicht so für die Angelegenheiten des Wissens und für das, was davon abhängt. Darum wolle man den neuen Versuch gefällig aufnehmen, und ihn sorgfältig prüfen.“

§ 113.

Wenn also Fichte, auf Grund seines absoluten Idealismus, lehrt: Das Kantische Unbekannte, nach Absonderung aller Form als Stoff übrig geblieben, sei gar nicht mehr Vorstellung; wir wüssten daher nichts davon und sprächen hier nur von unserer eigenen Erdichtung; sofern in jenen Formen etwas von uns vorgestellt werde, sei es ganz unser und unsern geistigen Gesetzen unterworfen (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 247), so gebürt ihm zwar das Verdienst (cf. Zimmermann, Philosophie und Erfarung, S. 12 f.), auch den Stoff der Erfarung vom Subjekte abhängig gemacht zu haben, weil bei Kant die Kategorie der Kausalität doch nur subjektive Bedeutung hatte (Thilo, Gsch. d. neuer. Phil. S. 365. 374. 375. Flügel, Die Probleme d. Phil. u. ihre Lösungen, S. 109 f. 121 f.). Aber Fichte's subjektiver Idealismus oder theoretischer Solipsismus konnte aus eben diesem Grunde nur völlig misglücken (cf. Noack, J. G. Fichte, S. 283 f. 309 f. Thilo, Zs. f. ex. Ph. V, 396 f.). Darum bemerkt Herbart mit vollem Rechte gegen Fichte (XII, 59. These VII.): Illud Ego, quo quisque sui ipsius conscientiam significat, nude positum, involvit contradictionem acerrimam; quae plane resolvi, non autem ex alio loco in alium transferri debet. Resolutionem autem istam ne aggredi quidem potest philosophia, nisi sic, ut idealismum funditus evertat. (cf. Schilling, Lehrb. d. Psychol. S. 29 f. Ballauff, Elemente d. Psychol. S. 6 f. Volkmann Ritter von Volkmar, Lehrb. d. Psychol. II, 203 f. 212 f.)[1])

Der subjektive Idealismus ist demgemäss in jeder Form wissenschaftlich unhaltbar (Flügel, D. Materialism. vom Standp. der atomist-mechan. Naturforschung, S. 77 f. Thilo, D. theologisirende Rechts- u. Statslehre, S. 101.). Die Formen der Erfarung sind nicht blosse Resultate des psychischen Mechanismus, sondern sie sind objektiv gegeben. Sie werden uns aufgedrungen, aufgenötigt durch die Beschaffenheit der uns umgebenden äusseren Welt.

An diesem Punkte der überaus wichtigen Untersuchung darf und muss nun als Ergebnis die These Herbart's ausgesprochen werden (XII, 59.

[1]) Bei der wissenschaftlichen Widerlegung des metaphysischen Idealismus als eines theoretischen Systems ist festzuhalten, dass derselbe in erster Linie nur aus theoretischen, und erst in zweiter Linie aus praktischen, ethischen Gründen verworfen werden darf, da Theoretisches zunächst nur durch Theoretisches begründet und verworfen werden kann. Gegen Gottschick, Theol. Lit. Zeit. 1882, S. 189. cf. Flügel, Zs. f. ex. Phil. IX, 420. X, 42 f.

These IV.): Transscendentali idealismo qualicunque refutato, rursum exoritur physico-theologia: qua contenti esse debemus. Diese wichtige These bezeichnet sehr prägnant Herbart's Stellung zur Religionsphilosophie, und der trockene Zusatz „qua contenti esse debemus" weist einfach und klar hin auf seine bewusste Verzichtleistung auf jede Art, mittels der Schwingen des Idealismus zum Himmel aufstrebender, spekulativer Theologie (Vgl. Zimmermann, Perioden in H.'s philos. Geistesgang, S. 50). Ist also der Idealismus überhaupt widerlegt: so muss die bekannte teleologische Betrachtung der Natur ihre vorige Stärke widererlangen, jene Betrachtung, nach welcher man in der zweckmässigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt (I, 276).

§ 114.

Der metaphysische Idealismus der neueren Philosophie erhielt bekanntlich seine Hauptstärke durch Kant's Lehre von der Kausalität, welche auf der Kehrseite der sogenannten kritischen Philosophie den allerdunkelsten Flecken bildet. Herbart hätte diese Lehre dennoch oft gern, wie so Manches, in gutem Frieden ruhen lassen, wenn nicht der ihr zu Grunde liegende Irrtum in der ungeheuersten Übertreibung noch zu seiner Zeit so verderblich fortgewirkt hätte. Der Punkt, den Herbart vorzugsweise in's Auge fasste und im Auge behielt, war die vorgebliche Wechselwirkung aller Substanzen im Raume[1]). Die Theorie von dieser Wechselwirkung hatte seine Zeitgenossen zum grossen Teile in den Spinozismus zurückgestürzt, gegen welchen die damaligen Kantianer einen ganz unnützen Streit fürten, so lange sie selbst die Fesseln einer Lehrmeinung an sich trugen, die, spekulativ betrachtet, durchaus grundlos und gehaltlos war. Herbart sagt in Bezug auf die Lehre jener idealistischen Kantianer: „Was für Früchte dieselbe den heutigen Magnetiseurs gebracht habe, die hoffentlich nächstens durch ihren berümten starken Willen den Sirius an die Stelle unserer Sonne zaubern werden! — das weiss Jedermann. — Und wenn die heutigen Schulen bemerken, dass sie es eigentlich sind, die ich hier indirekt zu bestreiten im Begriff stehe, indem ich eine der ältesten Wurzeln ihres Irrtums blos lege: so mögen sie sich nur nicht über den Vorzug wundern, welchen ich hier dem indirekten Angriff vor dem direkten einräume. Selbst unter dem Unrichtigen und Verfehlten giebt es eine Wal; das Ursprüngliche ist merkwürdiger als das Abgeleitete, und mit dem Verständigsten mag ich mich am liebsten beschäftigen." [2]) Der allgemeinste Fehler Kant's in der

[1]) Diesen Punkt hat neuerdings one zureichenden Grund selbst Lotze wieder hervorgehoben und dadurch bewiesen, dass seine Weltanschauung im Grunde nichts Anderes ist als ein idealistischer Pantheismus. Vgl. Flügel, Zs. f. exakte Phil. VIII, 36 f. 55 f. Probleme d. Phil. S. 19.

[2]) Dies gilt z. B. auch von Spinoza und Strauss, im Verhältnis zu Biedermann und Pfleiderer. Bei den zuletzt Genannten ist das Quantum des Verfehlten ziemlich eben so bedeutend wie bei Spinoza und Strauss, aber es wird bei Weitem nicht mit dem Scharfsinn, mit der Präzision und Eleganz vorgetragen, wie von den an erster Stelle Angefürten. Wenn die Prinzipien ausnahmslos falsch sind, werden von den dieselben vertretenden Männern die an sich Verständigsten in gewisser Beziehung die Unverständigsten, von welchen man dann aber immer noch am meisten zu lernen in der Lage ist. Und auch hier zeigt sich die Warheit des Wortes, dass man mit den Verständigsten sich am liebsten beschäftigen mag.

Lehre von der Kausalität ist das, worauf er sich am meisten zu Gute tut: die Meinung nämlich, eine eigentlich und warhaft metaphysische Untersuchung über den echten Sinn und Grund des Kausalbegriffs ganz beseitigt, und an deren Stelle eine, für sich allein zureichende Nachfrage darüber angestellt zu haben, wie wir, in der Mitte unserer Erfarung und Physik, dazu kommen, den genannten Begriff anzuwenden. — Beides war nötig, sowol diese psychologische, als jene metaphysische Untersuchung. Keine vermag an der Stelle der andern auch nur das Geringste zu leisten; hier so wenig, wie in der Lehre von Raum, Zeit und Substanz. Beides muss streng geschieden werden; denn jedes ist dem andern nur wenig änlich. (VI, 283 f.). Allein der falsche Enthusiasmus der nachkantischen Philosophen musste den richtigen, exakten Überlegungen naturgemäss Widerstand leisten. Man forderte, die Warheit solle sich wenigstens in einem Punkte unmittelbar offenbaren. Täte sie dieses, so müsste es allerdings im Ich geschehen. Denn dieses ist der einzige Punkt, worin man Sein und Wissen unmittelbar vereinigt glauben kann. Und alsdann wäre die älteste, an Fichte sich anschliessende Lehre Schelling's grade die beste. Allein auf ein Fordern und Sollen lässt sich die Warheit nicht ein. Sie erscheint nicht wie ein Dämon auf irgend eine Beschwörungsformel hin. Unmittelbar offenbart sie sich dem Philosophen in gar keinem Punkte. Und was folgt daraus? Vermutlich dieses, dass es für uns gar keine Warheit gebe! Wir wollen dies für einen Augenblick annehmen. Unser vermeintes Wissen mag also ein bloses Meinen sein, das entweder grade fort fliesst, von hypothetischen oder irrigen Vordersätzen zu deren Konsequenzen, oder auch, falls Jemand gern von krummen Linien reden will, wie Schelling, — unser Wissen mag hyperbolisch, parabolisch, spiralförmig, oder endlich kreisförmig in sich zurück fliessen, nach Belieben! Wenn aber Jemand schon dahin gelangt, die Nullität des vermeinten Wissens zu erkennen, so besitzt er grade hierin den Anfang des waren Wissens; und er braucht jetzt nur noch Geduld und Anstrengung, um dahin zu gelangen. Denn eben die unumstössliche Gewissheit, dass es für uns ein scheinbares Wissen giebt, und als Gegenstand desselben eine grosse und weite Erscheinungswelt in uns und ausser uns: diese Gewissheit ist das vollkommen feste Fundament, die eben so grosse und eben so breite Basis des waren Wissens. Es ist nämlich nur nötig, die Bedingungen zu finden, unter welchen allein die Erscheinungswelt erscheinen kann; dergestalt, dass sie nicht erscheinen würde, wenn diese Bedingungen nicht wären. Hierbei ist von einem letzten Punkte, von einem einzigen Prinzip, — von einem Talisman, dessen Besitz uns zur Herrschaft über das gesamte Universum des Wissens verhelfen würde, nicht auf's entfernteste die Rede. Weiss Jemand die Bedingungen anzugeben, unter denen allein es möglich ist, dass Materie erscheine, so findet er hiermit die allgemeine Grundlehre der Naturphilosophie. Weiss Jemand die Bedingungen anzugeben, unter denen allein es möglich ist, dass ein Magnet, samt seiner Polarität, erscheine, so findet er hiermit einen besonderen Teil der Naturphilosophie. Weiss Jemand anzugeben, unter welchen Bedingungen es allein möglich ist, dass die Totalität eines Gedankenkreises in der Form der Ichheit eingeschlossen erscheine, so findet er hiermit die Anfänge der waren Psychologie. Weiss er von allem dem Nichts, so beharrt

er in der Welt des Scheines, die für ihn nur grösser und trüglicher wird, wenn er neben der sinnlichen Anschauung sich auch noch intellektuale Anschauungen einbildet.

So hat der erste Fehlgriff Kant's die folgenden erzeugt. Aus den Verirrungen des Meisters erklären sich die Torheiten seiner Schüler.

Seit diese idealistischen Torheiten in Umlauf kamen, ist die idealistische Philosophie mit einer Geschwindigkeit rückwärts gegangen, die selbst Herbart, dem Zeitgenossen, beinahe unbegreiflich vorkam. Künftige Literatoren, wenn sie die nüchternen Werke Kant's so nahe beisammen finden mit jener unwissenschaftlichen, modephilosophischen Deutelei, die zur Zeit Herbart's Philosophie hiess, werden den Jareszalen auf den Büchertiteln nicht trauen. Auch suchte mehr und mehr die Gelehrsamkeit sich one Philosophie zu behelfen. Sie weiss, dass Ansichten, deren ausserordentliche Wandelbarkeit die Geschichte bezeugt, ihr wenig nützen können. Im Gefolge des Empirismus erscheint dann die Schwärmerei; und ihre Fortschritte sind reissend. Der Respekt, welchen ehedem die Philosophie als Wissenschaft dem State und der Kirche einflösste, wird, so lange der Idealismus herrschend bleibt, nicht grösser, sondern kleiner. Wäre das wirklich denkende Publikum nur stärker vertreten gewesen, so hätten einige idealistische Schriftsteller durch ihren unphilosophischen Schwindel nicht so viel schaden können (V, 292 f. E. Pfleiderer, Lotze's philos. Weltanschauung, S. 69 f. Zimmermann, Anthroposophie, S. 144. 157. 161 f.).

§ 115.

Aus der Kritik des halben, Kantischen, und des strengen, Fichte'schen Idealismus ergiebt sich nun, auf Grund des Entwickelten, in Bezug auf die teleologische Naturansicht, folgendes Resultat:

α) Die teleologische Naturbetrachtung ist ganz und gar nicht dem menschlichen Geiste ursprünglich eigen oder angeboren, denn angeborene, notwendige Ideen oder Seelenvermögen werden durch die realistische Metaphysik als unhaltbar zurückgewiesen (III, 254. I, 276. V, 109. II, 341). Nicht in jede Warnehmung menschlicher Gestalten wird das Gleiche hineingedacht. Wir unterscheiden den Wansinnigen vom Verständigen, und beide vom Kinde. Wir beurteilen das Mass und die Art des Verstandes nach den Handlungen. Demnach ist wirklich das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart, und es wird dem Idealismus nie gelingen, auch nur zum Schein dieselbe durch Gesetze unseres Denkens — wozu Fichte Versuche machte — zu erklären (I, 277). Gäbe es auch wirklich — was tatsächlich keineswegs der Fall ist — allgemeine Formen des Anschauens und Denkens, so würden aus denselben die besonderen, gegebenen Formen oder die Gruppirungen des Empfundenen nicht abgeleitet werden können (Vgl. Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 365. 374. 375). Wie also aller Schein hinweist auf dahinterliegendes Sein, so weisen die vielfachen und verschiedenen Formen des Scheins zurück auf objektive Formen der Verknüpfung der ursprünglich einfachen, unveränderlichen Realen, in denen subjektive Formen von selbst nicht entstehen können (Vgl. Hartenstein, Probleme u. Grundlehren d. allgem. Metaphysik, S. 534 f.).

Hätte der Idealismus mit seiner falschen Theorie der subjektiv-notwendigen Vorstellungsformen, denen ein transsubjektives Sein nicht entspricht, Recht, dann hörte alles objektive Wissen auf, weil andere Wesen vielleicht ganz anders vorzustellen und zu denken genötigt wären. Aber spatii et temporis cogitationem quod e mente nostra eiicere non possumus, hoc non probat, eas cogitationes natura nobis insitas esse. Qui in hac Kantianae rationis parte latet error, totum tollit systema (XII, 59. These V.). Herbart hielt diese subjektivistische, idealistisch-illusionistische Erkenntnistheorie für durchaus absurd. Daher giesst er mit Recht die ätzende und zersetzende Lauge bitteren Spottes aus über jene Art von blos subjektiver Notwendigkeit, welche nicht auf der gegebenen Welt der Objekte selbst beruht. Herbart knüpft seinen Spott an die unglückliche Einbildung des Philosophen Fries von den Kategorien und Formen der Sinnlichkeit. Mit jener Einbildung hängt nur gar zu nahe die Behauptung desselben Philosophen zusammen: „In Rücksicht der philosophischen Ausbildung unterscheidet sich der ausgebildetste Philosoph vom rohesten Verstande nicht durch Erweiterung seines Wissens, sondern nur durch logische Deutlichkeit einer Form der Erkenntnis, welche in jeder Vernunft dieselbe ist, durch eine Verdeutlichung, welche nur dem Reflexionsvermögen zukommt.“ Die Verbindung dieses, alle ware Spekulation tötenden, Satzes mit den Kategorien erkennt man sogleich in einer bald folgenden Behauptung: „Der Selbsttätigkeit der Vernunft gehört eine Form ihrer Erregbarkeit, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist. Diese drückt sich in ihrer Erkenntnis aus; sie ist apodiktisch; kann eben nur von der Reflexion ergriffen werden, und das zwar einzig dadurch, dass wir uns ihrer blossen Form durch Abstraktion bemächtigen, und den einzelnen Gehalt erst mittelbar unter ihrer Bedingung stehend finden. So wird alle apodiktische Erkenntnis unmittelbar formal und allgemein; aber auch ein Gesetz für jeden Gehalt, der irgend gegeben werden mag.“ (Fries, Vernunft-Kritik, II, 25.).

Auf diese Weise kommt denn glücklich eine „anthropologische“, d. h. empirische, Theorie der Notwendigkeit zu Stande! Und wir erlangen nach Fries ein „ganz erfarungsmässiges Kriterium, nach dem wir die Notwendigkeit unserer Erkenntnisse beurteilen“ (Fries, A. a. O. S. 34. Herbart, W. III, 253.).

Natürlich! Man hat sich einmal eingebildet, es gebe in der Vernunft etwas „unabänderlich sich selbst Gleiches“, welches ihre Selbsttätigkeit zur Erkenntnis hinzutut. Diese Einbildung gilt, aus Mangel an warer Metaphysik, für ein Faktum. Folglich ist die ganze Notwendigkeit in unserer Erkenntnis änlich der, womit das einmal dem Stempel eingegrabene Gepräge sich jeder einzelnen Münze mitteilt, die mit diesem Stempel geschlagen wird. Ursprünglich freilich war es willkürlich, welches Gepräge der Stempel bekommen sollte! Daher mag es wol andere Vernunftwesen geben, die wegen anderer Einrichtung ihres geistigen Organismus 1) in ebenen Dreiecken die Summe der Winkel gleich zwei Hundert Grad, 2) in rechtwinkligen das Quadrat der Hypotenuse halb so gross als die Summe der Quadrate der Katheten finden; — für welche ferner 3) die Substanzen wechseln und die Accidenzen beharren, 4) die Wirkungen eher vorhanden sind als die Ursachen; — und welche andern

Beispiele sich noch aus Kategorien und Formen der Sinnlichkeit hernehmen lassen! 5) Quadratwurzeln aus negativen Grössen, und 6) Sinus, welche grösser sind als die Radien, werden wol solche Vernunftwesen mit grösster Leichtigkeit darstellen können! Es bleibt nur 7) übrig zu fragen, ob nicht vielleicht auch in die Vernunft des Menschen andere Formen hineingelegt werden könnten; ungefär so, wie man in den Drehorgeln die Walzen wechselt! — Denn dass die Notwendigkeiten, die wir in uns beobachten, nichts an sich Notwendiges enthalten, versteht sich ja von selbst![1])

Wie könnte neben solchen Vorurteilen irgend ein tieferes Nachdenken über den wesentlichen Zusammenhang der Reihenformen unter sich und mit den sogenannten Kategorien, über Substanz und Ursache, über das Ich und die vorgebliche Freiheit, über Materie und deren Verbindung mit der Seele, gedeihen! Jeder Anfang einer Frage wird abgefertigt mit der Weisung, die Kategorien so zu nehmen, wie sie nun einmal sind. Was darüber hinausgeht, das schilt man Vermessenheit! — Kein Dogma, welches jemals gebot, die Vernunft unter den Glauben gefangen zu nehmen, hat besser verstanden, sich hinter einer Wüste zu verschanzen, als der in Kategorien erstarrte Kantianismus.

Man kann hieraus ersehen, wie es zuging, dass Herbart seine Metaphysik nicht eher ausfürlich bekannt machen konnte, als bis die Psychologie vorangegangen war (III, 244). Das Vorurteil von den Formen des Erkenntnisvermögens drängt alle ware metaphysische Untersuchung dergestalt hinweg, dass neben ihm nichts, als nur der Enthusiasmus derjenigen bestehen kann, die sich einer intellektualen Anschauung rümen. Diese setzen höhere Erfarung gegen gemeine und niedere. Wer ein solches Hülfsmittel nicht anwenden will, oder kann, der ist mit allen seinen Argumenten verloren, denn die Schule glaubt mit Augen zu sehen, dass er den in der Vernunft unabänderlich vorhandenen Organismus nicht kenne. Ihrer Meinung nach hat sie gar nicht nötig, auf seine Argumente zu hören, in denen sich höchstens irgend welche veraltete Neckereien der Skeptiker und Idealisten erneuern können, die auch in früheren Zeiten schon eine Lust daran hatten, das Licht zu verdunkeln, was einem Jeden in seinem Innern leuchtet, sobald er nur fleissig sich selbst beobachtet.

Es wird nun zwar eine Zeit kommen, wo man einsehen wird, dass metaphysische Probleme durch Selbstbeobachtung

[1]) Durch diesen bitteren Hon und Spott, der auf streng exakt begründeter Forschung beruht, hat Herbart auch die haltlosen, erkenntnistheoretischen Grundsätze mancher Neueren, z. B. Schultze's, Philos. d. Naturwiss. II, 8 f. 333 f. 349 f., schon im Voraus kritisch vernichtet. Es ist mithin keineswegs nur unsere Subjektivitätswelt, welche wir denkend ergreifen und begreifen. So schattenhaft also auch immer der Inbegriff unserer Gedanken sein mag im Verhältnis zu jener als objektiv existirend anzunehmenden, intelligibeln Welt der Realen oder Dinge an sich: — er ist doch als irgendwie objektiv durch die Qualität des Gedachten begründet zu betrachten. Daraus erhellt, dass ein anders gearteter Geist, oder jene Welt des relationslosen Seins der Dinge an sich, wenn sie es vermöchten, uns nur mit Verkennung der durch die begriffliche Bearbeitung des objektiven Scheins bedingten Warheit zurufen könnten: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!“ cf. Zimmermann, Philos. u. Erfarung, S. 17 f.

auflösen wollen grade so töricht ist, wie wenn demjenigen, der seine Schulden nicht bezalen kann, der Rat erteilt würde, er solle sich vor den Spiegel stellen, und darin sein Angesicht betrachten. Der Schuldner muss arbeiten, er muss erwerben. Er darf nicht in müssiger Selbstbeschauung die Zeit verlieren. Auch die Metaphysik fordert Arbeit. Sie fordert angestrengtes Denken, um die Stockungen der Gedanken hinwegzuschaffen. Denn ihre Probleme sind nichts Anderes als ein noch nicht ausgearbeitetes, sondern nur angefangenes Denken. Aber dies wird nicht eher begriffen werden, als bis man zugleich den Organismus der Vernunft auflösen lernt in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehen von Herbart nur aus der Mechanik des Geistes erklärt werden konnte. Die Psychologie musste, von diesen Anfängen ausgehend, vordringen bis zur Nachweisung der verschiedenen Dimensionen, nach welchen die Vorstellungsreihen sich verweben (VI, 321, nebst den dort zitirten Paragraphen). Sie musste den Ursprung der Kategorien, ihren Unterschied von den eigentlichen Begriffen der Substanz und Ursache, und deren Erzeugung nachweisen (VI, § 124, 139—145), um den Schutt aufzuräumen, den man der Metaphysik in den Weg geworfen hatte (III, 255). Denn keineswegs ist dies so zu verstehen, als ob an sich, und im wissenschaftlichen Zusammenhange, irgend etwas Psychologisches der Metaphysik als Beweisgrund vorangehen müsste. In der waren Ordnung ist Metaphysik, wie man von jeher gelehrt hat, die philosophia prima. Und es giebt für sie nichts Früheres, als nur die Erfarung, von der sie ausgeht. Aber die vorhandenen Vorurteile haben auf alle mögliche Weise versucht, das Hinterste nach vorn zu kehren; und dies hatte unvermeidlichen Einfluss auf den Vortrag, den Herbart einem befangenen Zeitalter zu halten versuchte. (III, 256.)

β) Die teleologische Naturansicht ist, weil nicht angeboren, auch keineswegs die gemeine, natürliche, gewönliche. Vielmehr ist sie spät gewonnen, nämlich in der Schule des Sokrates und Platon (I, 6), und geht nur gar zu leicht wieder verloren. *Πᾶν ϑεῖον φϑονερόν*, — jenes berümte Wort Herodot's — das ist die natürliche Meinung der Menschen. Dahin gleiten sie immer wieder zurück. (I, 276. Schwarze, D. Stellung der Religionsphilos. in Herbart's System, S. 13.)

γ) Das Bessere, nämlich jene teleologische Naturansicht, verdankt man vielmehr:

a) der Aufmerksamkeit einer kleinen Anzal seltener Männer auf diejenigen Naturgegenstände, die das grade Gegenteil des *φϑόνος* zu Tage legen. (I, 276.)

b) Man verdankt es überdies dem Christentume, welches die Gemüter umstimmte, und dadurch indirekt die falsche Naturansicht schwächte, one doch eigentlich in der sichtbaren Welt das Zweckmässige nachzuweisen, da es vielmehr die Betrachtung von der Natur ganz ab, und über dieselbe hinauslenkte (I, 276). Es ist nun an dieser Stelle nicht mehr erforderlich, wegen der Geringschätzung, mit welcher Kant so häufig der Teleologie erwänt, wider ihn zu streiten (III, 133 f.); aber das kann und muss man Kant jedenfalls einräumen, was er selbst wol auch eigentlich wollte, nämlich, dass die teleologische Naturbetrachtung für sich allein dem Menschen in seiner beschränkten Stellung keine

festen und bestimmten Resultate liefert, und dass, wenn sie etwas leisten soll, der moralisch-religiöse Glaube schon im voraus da sein muss.

δ) Aber die Teleologie gehört zur Vollständigkeit unserer Erfarung. Man darf nicht vergessen, dass die Formen der Erfarung nicht vollständig aufgefasst sind, so lange die gegebene Form der Zweckmässigkeit nicht mit in der Auffassung begriffen war. Alle Naturbetrachtung, die unser Streben zum Wissen beschäftigen kann, schwebt immerfort im Gebiete der unvermeidlichen Abstraktion. Und alle wirkliche Erfarung schwebt wie ein unendlich Kleines im Reiche einer uns versagten möglichen Erfarung (IV, 618).

§ 116.

Das Gesamtresultat in Bezug auf die teleologische Betrachtung der Natur ist nun nach der vorherigen Entwicklung folgendes. Der ganze oder strenge, subjektive Idealismus ist mindestens ebenso unhaltbar, wie der halbe, kritische oder transszendentale. Demgemäss ist die Zweckmässigkeit

keine blos subjektive, als ursprüngliche Form unseres Denkens, sondern

eine wirklich objektive, d. h., sie ist ursprünglich ausser dem sie vorstellenden Subjekte vorhanden. In der Anerkennung der objektiven Wirklichkeit der Zwecke liegt also nicht mehr ein rein beliebiges, willkürliches, persönliches Bekenntnis Herbart's, im Widerspruche mit der realistischen Metaphysik,[1]) als ein wirklicher Bestandteil seiner Philosophie.

Die objektive Zweckmässigkeit nun besteht in der irgendwie gewordenen Zusammensetzung vieler und mannigfaltiger, einfacher, realer Wesen, qualitativer Atome, Monaden oder letzter Elemente zu einem harmonischen Ganzen, zu einer endlichen Gesamtwirkung, zu so kunstvollen, einzelnen Gebilden, wie die gegebene, äussere und innere Erfarung sie vorzustellen uns veranlasst. Diese Art der Zweckmässigkeit ist demnach wirklich gegeben, d. h. sie ist objektiv für uns da. Die Bewunderung, von welcher wir ausgingen, verschwindet also nicht, obgleich sie schon Jakobi verloren glaubte. (I, 284.) Jakobi hatte one zureichenden Grund diese Bewunderung eingebüsst, in Folge gewisser misverstandener Resultate der himmlischen Mechanik, der Astronomie. Aber die Astronomie als solche scheint völlig unschuldig zu sein an dem Unterschiede, der zwischen dem Gemüte eines Lalande und eines Schubert stattfand. Aber selbst angenommen, man dürfte mit Recht die Vermutung eines blos mechanischen Ursprungs nicht nur auf die Bewegung, sondern auch auf die Bildung der Weltkörper ausdehnen, so verhält es sich doch anders mit der Ausschmückung der grossen Massen für lebende Wesen, z. B. auf der uns allein bekannten Erde. Und was wir hier sehen, das ist der Gegenstand einer Bewunderung,

[1]) Wie Harms (Philos. seit Kant, S. 561) mit Ungrund behauptet. Aus der voranstehenden Entwicklung geht mit Evidenz hervor, dass der Zweckbegriff objektive Gültigkeit hat, also nicht blos ein subjektives, heuristisches und hypothetisches Prinzip ist, sondern ein solches, welches wegen der Qualität des gegebenen, objektiven Scheins als objektiv verwirklicht gedacht werden muss. (Gegen Schultze, Philos. d. Naturwiss. II, 333 f. 338 f.)

die kein Newtonisches Attraktionsgesetz jemals aufheben wird (I, 285. Flügel, Materialism. S. 57—59.)

Die objektive Zweckmässigkeit ist für uns eine gegebene Erscheinung. Jede Erscheinung aber als Wirkung muss einen zureichenden Grund, eine Ursache haben (cf. Flügel, Zs. f. ex. Phil. X. 53. Cornelius, Über d. Bedeutung d. Kausalprinzips in d. Naturwissenschaft, S. 15 f.). Die Ursache müsste nun in diesem Falle entweder eine notwendige oder eine nicht-notwendige sein. Wäre sie aber nicht eine notwendige, so könnte sie nur als eine zufällige oder absichtliche gedacht werden. Die objektive Zweckmässigkeit ist folglich zunächst entweder durch Notwendigkeit oder nicht durch Notwendigkeit entstanden.

A. Erste Annahme: Die zweckmässig geordnete Welt ist durch Notwendigkeit entstanden.

In diesem Falle kann die behauptete Notwendigkeit zugeschrieben werden:

§ 117.

I) Den einfachen Realen oder qualitativen Atomen, sofern diese als mit ursprünglichen, realen, inneren Beziehungen, inneren Anlagen oder Bildungstrieben ausgestattet vorgestellt werden. Aus der Annahme solcher ursprünglichen, plastischen Triebe in den Realen würde sich dann sofort weiter die Annahme der sogenannten immanenten Teleologie, der allgemeinen, metaphysischen Vernunftanlage und wirklichen Vernünftigkeit des Universums ableiten lassen. (Vgl. dagegen Flügel, Das Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, S. 162 f. Der Materialism. S. 53. 62. 63 f. Hartenstein, Herbart's kleinere philos. Schriften, I. Bd. Einleitung, S. 103 f.) Aber jene Annahme würde die absolute Position der Realen unmöglich machen. Sie widerspricht demnach dem logisch notwendigen, exakten Begriffe der unbedingten Setzung. Die Lehre von den formbildenden Prinzipien der Materie oder von der Gesetzmässigkeit der Form ist nach der realistischen Metaphysik nichts als eine, und zwar sehr schlechte petitio principii, eine grossartige Erschleichung, welche von gewissen Halb- oder Modephilosophen nur zu dem Zwecke erfunden ist, um einer wirklich exakten, atomistisch-mechanischen und zugleich warhaft teleologischen Naturbetrachtung mit einigem wissenschaftlichen Scheine ausweichen zu können (cf. Flügel, Zs. f. ex. Phil. X, 234 f. — Gegen Strauss, Glaubensl. I, 389 f.).

Aus diesem Grunde lasse man doch die unhaltbare Hypothese von der notwendigen Gesetzmässigkeit der Form (Gegen Stadler, Kant's Teleologie, S. 119 f. 131 f.) faren. Die Metaphysik der exakten Philosophie, des exakt-philosophischen Realismus, wenigstens schliesst jene Gesetzmässigkeit, als ursprünglich vorhandene, prinzipiell streng aus. Sie kennt in Bezug auf die einfachen Realen keine Notwendigkeit, sondern nur die objektive Möglichkeit derselben, alle irgend möglichen oder vorstellbaren, schönen und unschönen, zweckmässigen und nicht-zweckmässigen Formen anzunehmen, in alle irgend denkbaren Kombinationen und Komplexionen ein-

zugehen. Finden sich nachträglich, wider alles Erwarten (Vgl. Thilo, Über Schopenhauer's eth. Atheismus, S. 61. Gsch. d. n. Phil. S. 396) unzälbare Verbindungen und Verhältnisse solcher Art, dass wir sie nach unserem allgemein anerkannten Sprachgebrauche zweckmässig zu nennen nicht umhin können, so liegt die Ursache der gefundenen Zweckmässigkeit weder in ursprünglichen Anlagen jener Wesen — weil es solche Anlagen für ein widerspruchsloses Denken, welches eine absolute Setzung verlangt, nicht geben kann —, noch gar in der Metaphysik als streng exakter Wissenschaft, als ob dieselbe etwa in ihrer nur an das empirisch Gegebene, sowie an die rein formale Logik gebundenen Untersuchung durch irgend ein geheimes Bedürfnis nach einer Apologie des Theismus bestimmt würde.[1])

Von Seiten der Hegelianer wurde besonders viel auch von jener immanenten Teleologie geredet, aber freilich so, dass der Astronom Bessel, Herbart's hochberünter Kollege, im Jare 1832 voraussagte: „mit der Philosophie werde es in zehn Jaren vorbei sein." Und in der Tat sah es damals schlimm genug aus. Das wirklich philosophische Publikum war fast vernichtet. Und die Hegelei, wie sie zu jener Zeit betrieben wurde, würde, wenn man sie nicht genötigt hätte, sich zusammenzunehmen, auf lange Zeit selbst die Möglichkeit vernichtet haben, dass es sich wieder bilden konnte (Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart, S. 72.). Auch der grosse Mathematiker Gauss teilte Herbart's Widerspruch gegen den modernen, naturphilosophischen Schwindel (cf. Lotze, Gsch. d. deutsch. Phil. seit Kant, S. 51 f. 57 f.), bei welchem der Untersuchungsgeist in starke Phantasterei und Polemik ausgeartet war (Zimmermann, A. a. O. S. 49. 141.). Gauss las mit vielem Vergnügen, was ihm in Herbart's Metaphysik, bei seiner Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie, verständlich war und fand (im Jare 1835) in den Schelling'schen Druckschriften keinen Grund, sein verwerfendes Urteil über des Identitätsphilosophen Beruf, über naturwissenschaftliche Gegenstände zu schreiben, abzuändern. Er gehörte daher keineswegs zu denjenigen, welche Herbart einen Vorwurf daraus machten, dass er derartige Produktionen geringschätzte (cf. Schaarschmidt, D. Atheism. S. 16 f. 18 f. Ziller, Gegen Lang's 1873 in Lpzg. gehaltene Predigt, S. 5 f. 8.).

§ 118.

II) Die behauptete Notwendigkeit kann ferner zugeschrieben werden der sogenannten Lebenskraft. Aber wie jene organisatorischen Tendenzen der Realen leere, unhaltbare Generalisationen sind (cf. Allihn, D. Grundlehren d. allgemein. Eth. S. 231. Herbart, W. VI, 393.), so ist auch die sogenannte Lebenskraft, als eine wesenlose, über oder zwischen den qualitativen Atomen schwebende Naturkraft, ein reines Phantasma, und der naturphilosophischen Mythologie zu überlassen, der es sein Dasein verdankt.

[1]) Das Gesagte gilt auch gegen Carus, Metaphys. in Wissensch., Ethik und Rel. S. 55. Nach Herbart ist folglich auch die Behauptung des Genannten, dass die Beispiele der Zweckmässigkeit gewönlich nur auf solche Leute grossen Eindruck machen, die nicht mathematisch, geschweige denn philosophisch denken können, mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen. Man vergleiche z. B., was Herbart I, 284 von dem grossen Astronomen Schubert mitteilt.

Auch die Vorstellung von der Lebenskraft hat ihren Beitrag geliefert zu der Geringschätzung der Teleologie, welche zur Zeit Herbart's fast in allen philosophischen und naturwissenschaftlichen Kreisen herrschend war, und zwar um so mehr, je mehr die zur Teleologie gehörigen Warnehmungen, die natürlich nicht still stehen konnten, sich hinter sogenannten Ansichten von der Harmonie des Lebens versteckten (IV, 5.). Wird aber einmal die neue, exakt-realistische Naturphilosophie, welche Herbart vortrug, gehörig geprüft, so muss sich eben so ungesucht als unvermeidlich die Teleologie in ihre alten Rechte wieder eingesetzt finden. Denn sie beruht auf unmittelbar gegebenen Formen der Erfarung. Können wir diese Formen nicht eben so bestimmt, wie die übrigen, als wissenschaftliche Prinzipien bearbeiten und benutzen, so müssen wir deshalb unsre menschliche Beschränktheit bedauern. An sich betrachtet aber stehen alle gegebenen Formen in dem gleichen Range als Prinzipien des Wissens. Für uns behält immer die Teleologie den unendlich wichtigen Vorteil, dass sie grade hinweist auf den Grund der Religion, auf die Vorsehung; wärend sie zugleich dem Menschen die Grösse seiner Unwissenheit vorhält, die er so ungern eingesteht. Müssen wir es sagen, dass überspannte Spekulation in diesem Begriffe etwas vermisst, nämlich die ontologische Abstraktion von Zeitverhältnissen? Was gewinnt sie denn mit dieser Abstraktion? Dass sie von der erreichten Höhe wieder in die Sphäre unseres menschlichen Lebens herabsteigen muss, versteht sich von selbst. Allein welches ist nun die Wertbestimmung, die man da anbringt, wo die Abkunft der räumlichen und zeitlichen Dinge aus dem Absoluten nachgewiesen werden soll? Vier Fälle bieten sich dar; und jeder ist versucht worden.

Es wird angenommen:

1) Die Evolution des Räumlichen und Zeitlichen sei Verschlechterung. So erscheint sie nicht blos in alten Emanationslehren, sondern auch da, wo ganz neuerdings ein Plus-Absolutum behauptet wird, das sich des Selbstbewusstseins wegen ein sogenanntes Minus-Absolutum gegenüber stelle, und dessen Emporstreben niederhalte.

2) Oder jene Evolution ist Verbesserung. Dahin gehört die bekannte Behauptung Schelling's (System des transszendentalen Idealismus, 1800. S. 441): „Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, dass selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode beginnen wird, dann wird auch Gott — sein."

3) Aus beiden Ansichten pflegt sich eine dritte zusammenzusetzen, die man dramatisch nennen könnte, weil sie auf Verschlechterung Verbesserung folgen lässt. (Man vergl. etwa Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.) Hierbei aber wird Jedem einfallen, dass ein Knoten nur gelöst zu werden braucht, wenn er zuvor geschürzt wurde. Ein Mathematiker möchte noch beifügen, dass ein gleiches Quantum von Minus und Plus am Ende Null gebe; ja er möchte fragen, ob man die Gleichung für die Kurve genau untersucht habe? ob sie nur

ein Maximum gebe, oder ob das fortrollende Rad der Zeiten etwa eine Cykloide zeichne, deren steigende und sinkende Bogen sich in's Unendliche wiederholen? —

4) Die vierte Ansicht endlich leistet auf alle Wertbestimmung Verzicht, und betrachtet die Entwicklung des Räumlichen und Zeitlichen als blos notwendig, übrigens gleichgültig. So dachte der one irgend welchen stichhaltigen Grund als strenger Denker gepriesene Spinoza, indem er, auf Grund seiner Lehre von der allgemeinen, metaphysischen Notwendigkeit, Gutes und Böses, Schönes und Hässliches für Vorurteile erklärte.

Dies Tetralemma, dessen sämtliche Glieder historisch als tatsächlich vorhandene Meinungen vor Augen liegen, wollen wir hier nicht weiter entwickeln. Es ist genug, daran zu erinnern, um Behutsamkeit zu empfehlen. Überspannte Spekulation des sich stets erneuernden, unkritischen Dogmatismus, dessen natürlicher Stolz sich schwerlich mit religiöser Demut vertragen möchte (IV, 6 f.), mit Erfolg auf praktisch wichtige Gegenstände zurückzufüren, ist one Hülfe der praktischen Philosophie nicht möglich

Aber die spekulativen Lehrmeinungen werden sich gar sehr ändern, sobald das Lieblingsthema der neueren, idealistischen Schulen, das Leben oder die Lebenskraft, genauer untersucht werden wird. An dieser merkwürdigen Stelle, an welcher sich selbst ein Mann wie Fries von Schelling, jenem unklaren Philosophen der monistischen Romantik, gewinnen liess, laufen die Wege der Psychologie und Naturphilosophie von selbst zusammen. Jener unbekannten Lebenskraft hat man gleichsam wie einer unbekannten Gottheit einen Altar errichtet. Die Verehrung derselben aber wird sich mässigen, sobald den Untersuchungen, die man in Herbart's Metaphysik findet, und die freilich nicht in der Begeisterung, sondern in der Nüchternheit ihre Ehre suchen, nur soviel Aufmerksamkeit zu Teil wird, als schon zu Herbart's Lebzeiten dessen mathematische Psychologie erlangt hatte. Mögen immerhin die exaktrealistischen Eegebnisse des strengen, metaphysischen Denkens vorläufig nur als Hypothesen Eingang finden; — genug, wenn sie richtig verstanden, und von dem vielleicht zufällig beigemischten Irrtum gereinigt werden. Herbart verlangte für sich nur das Eine, worauf er nach seiner eigenen, wolbegründeten Überzeugung sichern Anspruch hatte, nämlich, dass man ihn den ernsten und redlichen Forschern beizäle. Räumt man aber dieses ein, so wird man bald genug gutwillig noch mehr einräumen. Denn mit starken Schritten nähert sich die Zeit, wo man der Grundbedingung des Verstehens — nämlich der Anerkennung der in den Erfarungsformen gegebenen Widersprüche — und hiermit auch einer veränderten Auffassung des menschlichen Wissens überhaupt, sich nicht länger wird entziehen können. Hegel hat auf diese Widersprüche ein so helles, ja grelles Licht geworfen, dass, wie sehr auch seine Gegner sich sträubten, doch endlich auch das blödeste Auge sie wird sehen müssen. Nur Eins scheint der berümte Mann vergessen zu haben: des Kolumbus Ei musste geknickt werden, wenn es stehen sollte. Man verlange hier darüber nicht mehr Worte. Wer das Gesagte durchdacht hat, wird wissen, worauf es ankommt (IV, 7.).

Werden die Widersprüche in den Erfarungsbegriffen anerkannt und

beseitigt, so verschwindet mit ihnen auch die Vorstellung von der einheitlichen Lebenskraft, denn eine solche Lebenskraft giebt es überhaupt nicht. Es giebt nur einzelne Lebenskräfte, die als innere Zustände so verschieden sind wie die realen Wesen, in welchen sie entstanden sind. Diese Lebenskräfte, die man am besten immer im Plural nennt, weil sie einzeln weder entstehen noch wirken können, sind nach Herbart nichts Ursprüngliches, und es giebt nichts ihnen Änliches in dem Was, in den Qualitäten der Wesen. Nur ein System von Selbsterhaltungen in einem und demselben Wesen vermag sie zu erzeugen. Daher sind sie anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen. Gewönlich entstehen sie in den Elementen organischer Körper, deren Einrichtung zur Hervorrufung der Systeme von Selbsterhaltungen in den einzelnen Elementen geeignet ist. Dies zeigt sich z. B. in der Assimilation der Narungsmittel.

Einmal erworben, bleibt einem jeden Elemente seine Lebenskraft; auch wenn es sich trennt von dem organischen Körper, dem es angehörte. Dies zeigt sich in der Ernärung der höheren Organismen durch die niederen, und der Vegetabilien durch verweste Teile anderer organischer Körper.

Hierher gehört auch alle Zeugung, one Ausnahme. Auch die Zeugung einiger niedern Organismen aus anscheinend roher Materie, d. h. aus solcher Materie, die keinen organischen Bau — ein räumliches Prädikat — besitzt. Denn aus diesem Mangel darf der Mangel an Lebenskraft keineswegs geschlossen werden. — In der Zeugung aber eine ursprüngliche Lebenskraft sehen zu wollen, ist eine höchst unüberlegte Erschleichung. In unserem Erfarungskreise kommt gar keine Materie vor, von der wir mit Sicherheit behaupten können, sie sei roh. Die ganze Atmosphäre ist voll von Elementen, die in irgend einem organischen Körper schon Lebenskraft gewonnen haben. Und die Menge solcher Elemente vermehrt sich in der Natur unaufhörlich. Ja, wir wissen nicht, ob dergleichen nicht unter den Weltkörpern gegenseitig ausgetauscht wird. (V, 111 f. Vgl. in Bezug auf die gegenseitige Austauschung: Pfaff, Über d. Entstehung der Welt u. d. Naturgesetze, 3. A. S. 32 f. Fünf naturwissenschaftl. Vorträge, 2. A. S. 29 f. Schöpfungsgesch. 2. A. S. 737 f. Mit Recht bemerkt Pfaff, dass der Nachweis, dass lebende Wesen nicht schon ewig bestehen können, die ganze Thomson'sche Theorie schon völlig überflüssig und unmöglich mache. Denn wenn die lebenden Wesen nicht ewig sind, so sind sie notwendiger Weise einmal irgendwie und irgendwo entstanden. Aber dann ist es an sich völlig gleichgültig, wo die Entstehung stattgefunden habe. Denn wenn man fragt: Wie sind die lebenden Wesen entstanden? — so ist das gar keine Antwort auf diese Frage, wenn man sagt: Sie sind irgendwo auf einem anderen Weltkörper entstanden.)

§ 119.

Nachdem die allgemeine Metaphysik durch die Widerlegung des Idealismus realistisch geworden ist, hat sie uns gelehrt, jeden Körper anzusehn als ein Aggregat einfacher Wesen, deren Summe grösser ist, als das Quantum des Aussereinander in dem davon erfüllten Raume; die aber gleichwol diesen Raum nicht nach dem, fälschlich hierher ge-

zogenen Begriffe des geometrischen Kontinuum, sondern mit einem für jede Art von Körpern besonders bestimmten Grade von gegenseitiger Durchdringung ausfüllen. Die Undurchdringlichkeit der Materie ist ganz und gar ein Wan, dessen Ursprung darin liegt, dass die Durchdringung in denjenigen, allerdings häufigen, Fällen unmöglich wird, wo sie neue Attraktionsverhältnisse zur Folge haben müsste, denen andre, schon gebildete, und durch eine stärkere Notwendigkeit aufrecht gehaltene, im Wege stehn. Die Kohäsion und Dichtigkeit jeder Materie hängt ab von einem Gleichgewichte zwischen Attraktion und Repulsion, welche beiden Zustände nicht von gewissen räumlichen Kräften der einfachen Wesen, sondern von der formalen Notwendigkeit herrüren, dass der äussere Zustand, d. h. die räumliche Lage, dem inneren Zustande, d. h. den Selbsterhaltungen der Wesen, völlig entspreche. Die Entwicklung dieser Sätze erfordert zum Teil unmögliche Begriffe, welche aber im Verlaufe des exakt-philosophischen Räsonnements eben so ihre bestimmte Stelle und ihren gesetzmässigen Gebrauch haben, wie die unmöglichen Grössen in manchen mathematischen Beweisen.

Unmittelbar folgt aus dem Gesagten, dass kein einziges Teilchen der Materie angesehen werden darf als blos räumlich bestimmt, sondern dass in jedem gewisse völlig unräumliche, und blos innere Zustände, nämlich Selbsterhaltungen, vorkommen, von welchen selbst die räumliche Konstitution eines Körpers ganz und gar abhängt. Vollends aber diejenigen einfachen Wesen, die zu Bestandteilen eines organischen Körpers dienen (VI, 391), tragen in sich ganze Systeme von Selbsterhaltungen, ähnlich den Systemen der Vorstellungen in einem gebildeten Geiste. Was für Systeme das seien, das richtet sich nach der Art und dem Grade der Assimilation, die sie in dem organischen Körper, dessen Bestandteile sie ausmachen, schon erlangt haben.

Hieraus ergiebt sich für unsere gegenwärtige Frage folgendes wichtige Resultat. Die organische, oder vegetative Lebenskraft — wol zu unterscheiden von der Seele — ist keine reale Einheit, sondern ein allgemeiner und noch sehr unbestimmter Begriff, welcher hindeutet auf die gesamte, innere Bildung, d. h., auf die gesamten Systeme von Selbsterhaltungen in allen Bestandteilen des Leibes oder Körpers. Sollte man sagen, was die Lebenskraft eigentlich sei, so müsste man alle diese Elemente des Körpers einzeln durchgehn, und beschreiben, teils, welche Bildung in ihnen sei, teils, welcher äussere Zustand, welche räumliche Lage und Bewegung aus ihrer Bildung, und aus derjenigen der zunächst liegenden Elemente zusammengenommen erfolge. (cf. Cornelius, Über d. Entstehung d. Welt, S. 146 f.)

Dass die Lebenskraft eines organischen Körpers keine strenge Einheit sei, sieht man schon aus den Versuchen an abgelösten Teilen lebender Körper. Und dass die innere Bildung der Elemente selbst nach ihrer völligen Trennung noch bestehe, zeigt sich in der vorzüglichen Fähigkeit, assimilirt zu werden, wodurch die organischen Stoffe zur gedeihlichen Narung für andre, noch lebende Organismen dienen. Die Existenz der höheren Tiere und Pflanzen beruht ja bekanntlich ganz wesentlich darauf, dass durch niedere Organismen jenen die Narung bereitet werde.

An dieser Stelle, an welcher es sich um den naturphilosophischen

Mythus von der Lebenskraft handelt, mögen ebenfalls jene herrlichen Worte Herbart's angefürt werden, die auch in anderem Zusammenhange von tiefeingreifender Bedeutung sind: Über alle reale Lebenskraft in den Elementen geht hinaus die blos ideale, künstlerische Einheit der lebenden Wesen; ihre Schönheit und Zweckmässigkeit. Diese existirt nur für den Beschauer (VI. 392); sie weist aber denselben hinauf zu dem höchsten der Künstler, der durch die erhabenste Weisheit, die Bildungsfähigkeit der Elemente benutzend, ihr zuerst und allein einen Wert erteilte.

One religiöse Betrachtungen kann die Naturforschung zwar wol angefangen, aber nicht vollendet werden: und die letztere wird zu allen Zeiten die Stütze der Religion sein und bleiben, wärend Alles, was auf schwärmerischen inneren Anschauungen beruht, sich samt diesen Schwärmereien selbst zum Spielwerk für die wandelbaren Meinungen hergeben wird. (VI, 393.)

Die Einheit der Lebenskraft in jedem Organismus ist demnach ein blosser Traum. Jeder streng oder exakt philosophisch und naturwissenschaftlich Gebildete soll diesen Traum aufgegeben haben. Aus der waren, exakten Naturphilosophie soll man ferner wissen, dass, selbst wenn es wirklich eine Lebenskraft gäbe, daraus keineswegs folgte, dass sie zweckmässig wirke; dass ganz und gar nicht alles Leben sich schon als Leben zweckmässig entwickeln und gestalten müsse. Irrtümer dieser Art unterhalten den Übermut; und nur durch bessere Untersuchung kann er verschwinden. (II, 341. Flügel, Materialism. S. 64. 65. Vorwort. S. IX f. D. Wunder. S. 159 f. Zimmermann, Stud. und Krit. zur Philos. und Ästhetik. I. 343 f. Sehr treffend bemerkt Cornelius in der, jedem wirklichen, und zwar tiefer gebildeten, Warheitsfreunde auf's dringendste zu empfehlenden, vorzüglichen, gekrönten Preisschrift „Über die Entstehung der Welt“ S. 187: „Von einer sogenannten Lebenskraft ist hier keine Spur zu finden. Vielmehr ist die Annahme einer solchen Kraft, wenn man darunter ein besonderes Lebensprinzip versteht, nach jenen [realistischen] Prinzipien schlechthin zu verwerfen. Denn die Atome besitzen als einfache Wesen keine ursprünglichen Tendenzen oder Kräfte irgend welcher Art, daher auch keine ursprünglichen Lebenskräfte. Der Begriff des Atoms wird sofort ein in sich widersprechender, das Atom selbst zu einem Unding, wenn man demselben irgend welche ursprüngliche, d. i. ursachlose Tendenzen oder Tätigkeiten zuschreibt. Eine solche Voraussetzung fürt unvermeidlich zu dem Prinzip der pantheistischen Naturansicht, nämlich zu dem Begriffe des absoluten Werdens, also eines Werdens oder Geschehens one Ursache, zurück.“ Alles aber, was geschieht, muss eine Ursache haben. Wo nichts verursacht wird, geschieht auch nichts, da findet sich auch keine lebendige Kraft.)

§ 120.

III) Die behauptete Notwendigkeit kann drittens zugeschrieben werden der Natur im Ganzen, sofern sie im Prozesse des absoluten Werdens sich zu einer bewusstlosen, allgemeinen Vernunft entwickelt, die erst in den Menschen zum Bewusstsein gelangt, wie dies der objektive, konkrete oder absolute Idealismus Schelling's und Hegel's lehrte. Nach dieser Lehre

sind die Dinge darum zweckmässig, weil sie angeblich objektive Formen der absoluten Vernunft sind, jener Vernunft, die vermittelst dieser Formen zum Selbstbewusstsein gelangt. (Thilo, Theologis. Rl. S. 106.) Indessen diese Lehre ist nichts als eine durchaus unbegründete Ansicht, Meinung oder Hypothese. Sie beruht auf einer falschen Kausaltheorie, welche durch das logische Paradoxon der immanenten Entwicklung die richtige Lösung des Welträtsels zu erreichen glaubt. Diese immanente Entwicklung wird nun gedacht entweder mit dem Begriffe der Causa sui oder mit dem Begriffe des absoluten Werdens. Gegen diese Begriffe aber ist vom Standpunkte der exakten Philosophie aus Folgendes zu bemerken:

1) Der Begriff einer unbewussten, den Weltwesen immanenten, objektiven Vernunft ist in sich widersprechend. Es war bekanntlich die Zweckmässigkeit one Zweck, durch welche selbst Kant — der Leser würde es nicht erraten, wenn er es nicht schon wüsste — die Schönheit des Kosmos erklären wollte. Aber das war eine offenbar spielende Erklärung, welche nur Unsicherheit sowol in der Analyse des Schönen als im Gebrauch der teleologischen Begriffe verrät (III, 134. Thilo, Zs. f. exakte Philos. IV, 403 f.).

2) Die Natur im Ganzen, welche man im transszendentalen und absoluten Idealismus vermittelst der intellektuellen Anschauung — von welcher Herbart (XII, 59. These VI) kurz und treffend sagt: Intellectualis intuitio nulla est — zu erkennen wänte (cf. Thilo, Theologis. Rl. S. 5. 7. 13 f. 27 f. 30 f. Exner, Über die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins, Prag 1848.), ist nichts weiter, als die Gesamtheit, die Summe oder der Inbegriff der einzelnen, realen Wesen, die als solche vor dem Ganzen sind. Die Natur oder die Materie, als ein räumliches Reales, mit räumlichen Kräften vorgestellt, wie wir sie zu denken pflegen, gehört weder in das Reich des Seienden, noch in dasjenige des wirklichen Geschehens, sondern sie ist eine blosse Erscheinung. Eben dieselbe Natur oder Materie ist real, als eine Summe einfacher Wesen. Und in diesen Wesen geschieht wirklich etwas, welches die Erscheinung einer räumlichen Existenz zur Folge hat.

Die Erklärung der Natur im Ganzen oder der sogen. Materie beruht ganz und gar darauf, dass man zeige, wie den innern Zuständen der Wesen, den Selbsterhaltungen oder Lebenskräften, gewisse Raumbestimmungen, als notwendige Auffassungsweisen für den Zuschauer, zugehören; die, eben weil sie nichts Reales sind, sich nach jenen innern Zuständen richten müssen, so dass ein objektiver Schein von Attraktion und Repulsion entspringe. (V, 110.) Das Gleichgewicht der beiden letzteren bestimmt der Materie ihren Grad von Dichtigkeit, desgleichen ihre Elastizität, ihre Krystallform bei freier Verdichtung, mit einem Worte, ihre wesentlichen Eigenschaften, die in ihrer besondern Art ursprünglich in den Qualitäten der einfachen Wesen begründet sind.

Den Raum erfüllt die Materie niemals als ein geometrisches Kontinuum — denn ein solches kann aus einfachen Teilen nicht zusammengesetzt werden —, sondern mit unvollkommner gegenseitiger Durchdringung ihrer benachbarten einfachen Teile.[1])

[1]) Wegen des hierin liegenden Widerspruchs vergleiche man folgende Bemerkung Herbart's: Für gewisse naturphilosophische, also auch für physiologische, aber nicht psychologische, Lehren giebt es auch notwendige Fiktionen im Wege eines gesetzmässigen Denkens, wo das Einfache betrachtet wird, als liessen sich in ihm Teile unterscheiden. Cf. Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, § 32 f. IV, 560 f. Dergleichen Fiktionen müssen auch auf die Seele, in Hinsicht ihrer Verbindung mit dem Leibe, bezogen werden, one dass darum der Seele selbst irgend eine warhaft räumliche Beschaffenheit zugeschrieben würde. — Einigermassen änlich sind die Fiktionen der Geometer, wenn sie das Krumme als aus graden Teilchen bestehend betrachten. V, 109.

Undurchdringlich ist jede Materie nur für diejenigen Wesen, welche das in ihr vorhandene Gleichgewicht der Attraktion und Repulsion nicht abzuändern vermögen. Durchdringlich ist eine jede für ihre Auflösungsmittel. — Wegen der vorstehenden naturphilosophischen Sätze muss auf Herbart's Metaphysik verwiesen werden, mit welcher die Naturphilosophie verbunden ist (V. 111). Man kann nun zwar in gewissem Sinne — nämlich im populären Sprachgebrauche — die Materie als ein Ganzes, die Natur als ein Allgemeines betrachten, aber man darf dabei niemals vergessen, dass das Ganze und das Allgemeine überall nichts weiter ist als ein Abstraktum (cf. Hartenstein, Probleme und Grundlehren der allgem. Metaphysik. S. 10. 13. 521. Vorwort. S. XXII. Auch der positive Religionsforscher Ritschl protestirt in seiner Schrift „Theolog. und Metaphysik. S. 32—39. 43." mit vollem Rechte gegen den logischen Realismus, welcher die formalen, logischen Verhältnisse als reale, die allgemeinen Begriffe als Wirklichkeiten betrachtet, und das Besondre aus dem Allgemeinen ableitet. In überaus klarer Weise weist u. A. Hartenstein, a. a. O. S. 521 f., den logischen Realismus ab. Er sagt: „Allgemeine Begriffe sind zunächst nicht weniger Produkte des psychologischen Mechanismus, wie die Kategorien, indem die einer Menge des Gegebenen gleichartigen Merkmale sich aus den Komplikationen und Verschmelzungen losarbeiten, in welchen sie sich ursprünglich finden. So betrachtet haben sie durchaus keine eigene Bedeutung, sie sind nur eine Abbreviatur der Auffassung, deren sich jeder ganz unwillkürlich bedient. Auch lässt sich ausserhalb der philosophischen Schulen Niemand leicht einfallen, das Allgemeine selbst für Etwas zu halten, und den Begriffen: Baum, Tier, Mensch, Obst u. s. w. Realität zuzuschreiben. Das Allgemeine als solches liegt also gar nicht in der Sphäre des Gewussten; dieses ist das Einzelne, Individuelle, auf welches sich das Allgemeine bezieht; so dass das letztere für jeden nur insofern eine Bedeutung hat, als er in dem individuell Gegebenen die Gegenstände nachweisen kann, von welchen er den allgemeinen Begriff anwendet. Daher würde das gewönliche Denken, selbst wenn durch den psychologischen Mechanismus sich reine allgemeine Begriffe erzeugen könnten, dieselben festzuhalten eher vermeiden, als suchen, und sich dieses Hülfsmittels nur insoweit bedienen, als es eben bequem ist, ausserdem aber immer wieder von Begriffen zu Beispielen übergehen"). Aus dem Entwickelten erhellt nun, dass der naturphilosophische Satz: „Die Natur organisirt sich selbst" so schwankend, und so gewagt ist, dass man gar nichts auf ihn bauen konnte (Gegen Stadler, Kant's Teleologie. S. 119.). Er soll bei Kant ein Erfarungssatz sein. Aber die Erfarung zeigt nirgends die Natur als Eins und ein Ganzes. Sie zeigt einzelne Dinge, die unter einander teils änlich, teils verschieden sind. Daher ist

denn auch die ganze Vorstellung von der Natur, als einem tätigen Wesen, erschlichen. Sie kann mit nichts belegt werden. Der Allgemeinbegriff der Natur ist abgezogen worden von dem, was einzeln vor uns steht und geschieht (III. 137). Soll nun aber dieser Begriff Alles umfassen, so darf in ihm weder das Merkmal des Lebens, noch der rohen Materie, als träger Masse, noch der Seele, als des Denkenden und Wollenden, aufgenommen werden. Denn alle diese Begriffe gehören als Differenzen zu den Arten, welche unter der Gattung stehn. Was aber nun ferner das Merkmal des Lebens insbesondere anlangt, so findet sich dieses als spezifische Differenz an einiger, nicht aber an aller Materie. Also kann die Materie leben, oder auch nicht. Allein ehe man die Erklärung dieser Erscheinung aufsucht, muss man im Allgemeinen wissen, was Materie ist; und erst nach Vollendung der schweren und weitläufigen Untersuchung hierüber kann es Zeit sein, die Fragen der Biologie und Physiologie zu erheben. Alsdann werden sich die Gründe, warum, laut Zeugnis der Erfarung, ein schon begonnenes Leben sich eine Zeit lang erhält und entwickelt, sofern es Narung und günstige Umstände findet, warum es hingegen sich selbst zerstört, wenn ihm die Narung fehlt, — am rechten Orte von selbst finden.

Die Frage aber, ob die Natur als Ganzes sich ursprünglich organisire, ist erstens von der Erfarung gar nicht aufgegeben, denn wir kennen gar nichts in seinem ursprünglichen Sein und Tun. Und zweitens ist sie noch sehr weit verschieden von der andern Frage: ob alle Organisation, als solche, grade zweckmässig sein müsse! — Es giebt nämlich auch Afterorganisationen, so wie es Seelenkrankheiten giebt: — zur Erinnerung an die Möglichkeit, dass leibliches sowol als geistiges Leben auch wol zweckwidrig sein könne, one darum sogleich sich selbst zu zerstören.

Dergleichen genauere Betrachtungen pflegen im ersten Enthusiasmus vergessen zu werden, um hinterher Inkonsequenzen in die Systeme zu bringen. Aber auch hiervon abgesehen, sind Organismen nicht das Selbstständigste, sondern das Abhängige und Bedürftige, das zwischen Krankheit und Gesundheit stets Schwankende, das eigentlich Leidende im Gebiete unseres Erfarungskreises. One ihr Leben gäbe es keinen Tod und kein Übel in der Welt. (III. 138. Flügel, Über organische und mechanische Weltanschauung, Zs. f. ex. Phil. X, 221 f. 227 f. D. spekulative Theolog. d. Gegenwart kritisch beleuchtet. S. 368 f. 374 f.).

So hat sich also die Abstraktion der Natur im Ganzen, als eines sich selbst organisirenden realen Wesens, bei exakter Bearbeitung gleichsam unter unseren Händen verflüchtigt. Was folgt daraus? Doch wol dies, dass, so lange man Sinn mit Worten und Begriffen zu verbinden sucht, von einer der Natur, der Materie, dem Universum, dem Kosmos, dem Ganzen und Allgemeinen ursprünglich und one Bewusstsein innewonenden, allgemeinen Vernünftigkeit, oder immanenten Zweckmässigkeit, noch viel weniger die Rede sein kann, als bei den einzelnen, qualitativen Atomen. Man muss sich in der strengen, exakten, wirklichen Wissenschaft vor nichts so sehr hüten, als vor schlechten Generalisationen, Abstraktionen oder Verallgemeinerungen. Solche schlechte, leere Abstraktionen sind ein höchst gefärliches Papiergeld, welches schon manches

System zum Bankerot gebracht hat, und vielleicht oder vielmehr warscheinlich bei Leuten, die auf Warnungen nicht hören wollen, noch bringen wird (II. 267.).

Das monistische Gerede von der Einheit des Seins, und von dem Sein, als dem produktiven Grunde von Allem, beruht demnach auf einer wissenschaftlich durchaus unzulässigen Erschleichung (Vgl. Exner, Über Nominalism. und Realism. S. 12. 13. Ritschl, Schleiermacher's Reden über d. Rel. S. 42 f. Bender, Schleiermacher's Theologie, I. 70 f. 89. 192. 216. 252 f.). Bekanntlich räumte Herbart in Bezug auf die Virtuosität in Erschleichungen Schelling den ersten Platz ein. War doch dieser phantastische Modephilosoph der Romantik der erste, und in gewisser Beziehung der einzige, welcher metaphysischen Unsinn mit warer poetischer Freiheit zu mischen und zu formen wusste, so dass hauptsächlich durch Schelling die Philosophie in den Rang jenes berümten Goethe'schen Märchens von den goldschüttenden Irrlichtern und dem mächtigen Schatten des Riesen erhoben worden ist. — Weniger Genie und mehr Nachbeterei, bei gleicher Unfähigkeit, das Denkbare vom Undenkbaren zu unterscheiden, sind aber schlechte Gründe für Schelling's Anhänger gewesen, sich über ihren genialen Meister in der Kunst phantastischer, intellektueller Anschauungen und dialektischer Begriffsdichtungen zu erheben[1]) (I, 10.).

[1]) Es ist fast unbegreiflich, wie noch jetzt ein philosophisch und religionswissenschaftlich streng Gebildeter an den von Spinoza und Schelling herrürenden Vorstellungen Schleiermacher's über das Wesen der Religion in allem Wesentlichen festhalten kann, wie z. B. A. Dorner, Theolog. Stud. u. Krit. 1883, S. 217 f. Es ist ebenso unbegreiflich, wie noch jetzt Runze, Schleiermacher's Glaubensl. in ihrer Abhängigk. von s. Philos. Vorrede, S. II. 92 f. 101 f., behaupten kann, Schleiermacher's Weltanschauung sei im letzten Grunde nicht pantheistisch, sondern deistisch gewesen. — Mit Recht nennt Ritschl, Theol. u. Metaphys. S. 51., das Erinnerungsbild mancher „Theologen" von Schleiermacher ein verjärtes und verwaschenes. Gewisse Anhänger der Theologie Schleiermacher's wollen das Alte, „aber nur ja nicht in der veralteten Tracht, in der scholastischen Form". Es sind Männer, „welche sich möglichst immer hüten vor allen häretischen Abweichungen, welche hierdurch den Raum einengen, in dem sie schliesslich sich um sich selbst drehen, welche immer kritisiren und niemals vom Flecke kommen." „Diese Unfruchtbaren machen stets den Patronat Schleiermacher's für sich geltend. Es ist aber nicht Schleiermacher, wie er wirklich war, sondern ihre Idee, ihr stumpfes und zurecht gemachtes Erinnerungsbild von der Lehrweise des grossen Theologen, welchem sie zugleich alle ihre Intentionen und Verdienste zurechnen. Dieser im Sinne einer schlaffen Vermittlungstheologie idealisirte Schleiermacher wird nun in Szene gesetzt, um die Ansichten der Herren zu decken, die anderswo wurzeln als bei ihm, und die nach einer entgegengesetzten Erkenntnismethode entworfen sind, als welche er gehandhabt hat. Zu den vielen Annehmlichkeiten, welche man erfärt, wenn man als Theolog selbständig vorzugehen bestrebt ist, gehört es auch, dass man mit diesem, den Bedürfnissen der Herren akkommodirten, Schleiermacher getrumpft wird. Das aber ist falsches Spiel." Manche sogen. Vermittlungstheologen, deren wissenschaftlicher Standpunkt in den verschiedensten Farben des Idealismus zu schillern, und in seinem Schwanken der absoluten Position völlig zu entbehren scheint, müssen noch immer auf das Studium der Werke von F. C. Baur, Strauss, Zeller u. A. verwiesen werden, damit ihnen in Bezug auf ihren Meister das nötige Licht angezündet, oder richtiger, für das längst vorhandene Licht der Staar gestochen werde. — Auch Herbart und die Anhänger des von ihm gelehrten, exakt-philosophischen Realismus haben, freilich von einem ganz anderen Standpunkte aus, den idealistischen Monismus Schleiermacher's nie verkannt, aber die gelieferte realisti-

§ 121.

3) Der Begriff der Causa sui ist in sich widersprechend. Man glaubt freilich dem sogen. Absoluten eine Ehre zu erweisen, wenn man von ihm prädizirt, es sei schlechthin durch sich selbst bedingt. Hier fängt man aber offenbar bereits an, ein Werden, einen Prozess in das Absolute hineinzuschieben; und dies kann nicht geschehen, one dass dadurch das Denken sofort fehlerhaft wird. Man sagt: was nicht ab alio ist, das ist a se. Aber dieser Schluss ist falsch. Es ist auch der dritte Fall möglich, dass Etwas einfach ist, und zwar absolut, also in der Weise ist, dass es weder durch Anderes noch durch sich selbst bedingt wird. Und es entsteht eine handgreifliche contradictio in adjecto, wenn man das Absolute, Unbedingte oder Bedingungslose zur Causa sui macht, d. h., wenn man das Absolute, obgleich man es unbedingt setzen will, also mit ihm ganz und gar aus der Kategorie der Bedingung hinauszugehen strebt, dennoch als bedingt setzt, wenn auch nur durch sich selbst. Es liegt hier die von Herbart so oft scharf getadelte und entschieden zurückgewiesene Neigung und Gewonheit zu Grunde, das, was bei der psychischen Tätigkeit des Vorstellens in der Seele sich ereignet, auf das Objekt der Vorstellung oder auf das Vorgestellte zu projiciren, und auf diese Weise in den Begriff selbst hineinzuschieben. (cf. Thilo, Wissenschaftlichk. d. mod. spek. Theol. S. 137 f.)

Die Anhänger des Begriffs der „Causa sui“ lassen das Absolute zuweilen, indem sie es zum logischen Chaos, zum indifferenten Urgrunde oder Ungrunde machen, zur blossen Möglichkeit herabsinken. Aber trotzdem soll dann das erste Wesen, welches vorhin zur blossen Möglichkeit aller Dinge herabsank, Alles machen, auch sogar sich selbst, so dass es als Causa sui sein eignes Geschöpf wird. Diese Vorstellungsart findet sich in höherem oder geringerem Grade bei allen Monisten oder Pantheisten, besonders auffallend bei Plotin, Scotus Erigena und Schelling. Bei Scotus heisst es z. B.: Deus est omnium factor, et in omnibus factus; und vollends: Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet. Dies kann keinen andern Sinn haben als folgenden.

---

sche Kritik scheint in gewissen, ja in fast allen „theologischen“ Kreisen bis auf den heutigen Tag durchaus eine geistige terra incognita geblieben zu sein. cf. Gottschick, Theol. Lit. Z. 1882, S. 278 f. Ritschl, Schleiermacher's Reden über d. Rel. an vielen Stellen. — Vor Allem vgl. man Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. modernen spekulativ. Theol. S. 54 f. 78. 196 f. 237. Gsch. d. neuer. Philos. 2. A. 342 f. Taute, Religionsphilos. I, 253 f. Haccius, Kann der Pantheismus eine Reformation der Kirche bilden? 1851. Allihn, Über d. notwendige Verh. d. Phil. zur Religion u. Offenbarung, Literarische Zeitung, Berlin 1843, Nr. 12, S. 177—194. Wie muss der Pantheismus immer mehr aus der Theologie herausgetrieben werden? Allgem. Kzeitung, 1856, Nr. 45 bis 49. — Endlich ist noch zu bemerken, dass sich aus dem allgemeinen Begriffe „Natur“ sich das Einzelne, Individuelle in keiner Weise ableiten lässt. cf. Stephan, Ueber Wissen u. Glauben. Skeptische Betrachtungen, S. 85. Das humoristische Wort des Dr. Mises (Fechner's) gilt daher in erster Linie von dem Grundbegriffe des Monismus:

„Ein philosophischer Begriff gebratener Gans entspricht;
Dass sie von selber Äpfel fräss', gesehen hab' ich's nicht!
Doch Jeder freut des Inhalts sich, wenn man sie bringt zum Schmaus: —
Das, was man hat hineingetan, nimmt wieder man heraus.“

cf. Flügel, Spekul. Theol. S. 198.)

Gott existirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles im Schoosse seiner Substanz noch verborgenen Seins. Zum warhaft Seienden machte er sich erst durch Entfaltung. Dabei ist zu bemerken, dass es auf das Vorher und Nachher wenig ankommt. Es ist genug, zu sagen: Gott würde nicht sein, wenn er als Causa sui sich nicht machte. Der Erfolg ist die Bedingung des Grundes, welchem one das Tun nicht einmal das Sein zukäme (XII, 572).

Wird der Begriff der Causa sui streng gefasst, so findet sich, dass sich aus demselben nichts ableiten lässt. Das zeigt sich besonders klar bei Spinoza, welchen Jakobi viel zu glänzend dargestellt hatte, wärend wol schwerlich irgendwo weniger Zartgefül, das man schonen müsste, anzutreffen ist, als eben bei Spinoza. Herbart fürt gegen Spinoza billigend einen Satz des Kantianers Jäsche an aus dessen verdienstlichem Werke über den Pantheismus (Jäsche, D. Pantheism., nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Wert und Gehalt. Berlin 1828). Hätte nur Jäsche, so meint Herbart, den treffenden Ausspruch, welchen wir von ihm gegen das Ende seiner Arbeit erhalten, weiter entwickelt! Nämlich folgende Stelle: „Unseres Metaphysikers dialektische Kunst ist damit beschäftigt, die an sich leere, unfruchtbare, unbestimmte Idee von Gott, als dem Absoluten, mit Allem dem reichlich auszustatten, was ihm die Erfarung als ein Reales von bestimmter Qualität darbot, um das, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt hatte, sodann dem Scheine nach a priori aus derselben ableiten zu können.“ Selbst diese Beurteilung fand der exakte Realist Herbart noch zu günstig. Denn bei Spinoza ist auch nicht einmal eine scheinbare Ableitung vorhanden, sondern der rohe Empirismus liegt nackt am Tage, nur am Rande schlecht vergoldet. (XII, 574 f. Flügel, D. Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, S. 82 f. Spekul. Theol. S. 201 f. 207 f. Thilo, Gesch. d. griech. Phil. 2. A. S. 354. — Gegen Ritschl. Theol. u. Metaphys. S. 10 f.)

§ 122.

4) Der Begriff des absoluten Werdens ist in sich widersprechend und folglich unmöglich. (I, 205 f. Thilo, Über Schopenhauer's ethischen Atheism. S. 60 f. Hartenstein, Metaphys. S. 95 f. Flügel, Probleme der Philos. S. 5 f. 8 f. 13 f. Materialism. S. 78 f. Cornelius, Zs. f. ex. Phil. I, 248 f. Flügel, Zs. f. ex. Phil. X, 340 f. Lindner, Einleitung in d. Studium d. Phil. S. 31 f. Zimmermann, Philos. Propädeutik, 3. A. S. 389 f.) Allerdings ist der Begriff des absoluten, ursachlosen Werdens ungemein bequem für die gewönlichen Modephilosophen, die dilettirenden Begriffsdichter. Aber selbst der bequemste Begriff, mit welchem man scheinbar Wunder der „Spekulation“ hervorzaubern kann, wird unbequem, wenn er in sich widersprechend ist. Was kann denn aber in der Tat widersprechender sein, als dass ein Etwas — das, nebenbei bemerkt, reine Tätigkeit, Handeln und nichts als Handeln, one jegliches Substrat des Handelns sein soll, worin schon eine contradictio in adjecto ausgesprochen ist — zugleich dasselbe und nicht dasselbe sei? Grade diesen Widerspruch anzunehmen aber fordert der Begriff des absoluten Werdens. Das ursachlos Werdende ist nichts von dem, was es wird, denn das Werden selbst

ist seine Qualität, sein Was. Nicht also das A, B, C, D .... X - Sein, sondern das zugleich A und Non - A, B und Nicht - B, C und Nicht - C, ... - Sein ist das Werden. Offenbar wäre schon ein einziges Paar der angefürten Gegensätze Widerspruch genug. Aber das absolute Werden wiederholt die contradictio in adjecto grade so oft, als wechselnde d. h. einander ausschliessende Eigenschaften vorhanden sind. Das Werden ist nämlich der Inbegriff, die Summe oder die Zusammenfassung aller einander ausschliessenden Eigenschaften, one welche es überhaupt nicht gedacht werden kann. Denn was wäre die Veränderung oder der Wechsel one sich verändernde, wechselnde Qualitäten? Nun liegt weiter zweierlei im Werden. Erstens, dass jetzt etwas ist, was vorher nicht war; und zweitens, dass zwischen diesem jetzt und jenem vorher Seienden ein gewisser Zusammenhang stattfindet. Wäre nämlich das Erste nicht, so wäre nichts geworden. Wäre das Zweite nicht, so wäre nichts geworden, sondern es wäre irgend ein völlig Neues, zu dem Früheren in durchaus keiner Beziehung Stehendes von Aussen hinzugetreten. An die Stelle von A soll Non - A treten, aber so, dass der Zusammenhang zwischen beiden nicht zerreisse. A darf demgemäss noch nicht ganz aufgehört haben, wenn Non - A schon einzutreten anfängt. Also in einem Zeitpunkte ist A noch da und Non - A schon da, d. h. in diesem einen Zeitmoment ist Sein und Nicht-Sein, Aufhören und Anfangen beisammen. Es wird folglich hier in nacktester Form gefordert, das Werdende solle in dem nämlichen, in ein und demselben Zeitmomente kontradiktorisch oder konträr entgegengesetzte Eigenschaften umfassen. Hier erreicht der Nonsens seinen Höhepunkt, denn ein härterer Widerspruch ist offenbar nicht denkbar.

Was muss nun geschehen? Die Veränderung ist uns gegeben, sie lässt sich, vernünftiger Weise wenigstens, nicht leugnen oder bestreiten. In unsrem Denken ergiebt sich aus der gegebenen Form der Veränderung der Gedanke der Kausalität. Mögen wir diesen nun in der Weise verfolgen, dass wir eine äussere, oder dass wir eine innere Ursache annehmen, oder dass wir die Veränderung one Ursache, als absolutes Werden, festhalten: — in allen drei Fällen erhalten wir solche Widersprüche, die uns zu einer durchaus andersgearteten Lösung des schwierigen Problems antreiben. Wir dürfen also nicht um der erwänten Widersprüche willen, unter welchen der Begriff des ursachlosen Werdens der härteste ist, die gegebene Form der Veränderung selbst verwerfen. Diese Form ist und bleibt gegeben. Sie ist folglich unvermeidlich. Sie ist aber in der Weise, wie sie gegeben ist, widersprechend und mithin unbrauchbar. Die Aufgabe einer Verbesserung derselben und eben damit des ganzen Kausalbegriffs drängt sich daher als notwendig auf. Diese Verbesserung kann definitiv nur erreicht werden durch exakt-philosophische Bearbeitung der Begriffe des Werdens und des Seins, des Seienden und Gegebenen. Man gelangt dann zu dem Systeme des metaphysischen Realismus, welcher einzig und allein uns das Gegebene zu erklären lehrt, und zwar durch die Annahme von vielen, aber nicht unendlich vielen, absolut seienden, qualitativ bestimmten, verschiedenen, einfachen Elementen, welche für einander durchdringlich sind und sich gegenseitig zu Kraftäusserungen bestimmen. Bei der Annahme dieses Realismus sieht man leicht ein, dass zwar nichts Absolutes setzen soviel heisst wie überhaupt nichts setzen, dass aber nur das Sein, nicht das Werden absolut gesetzt werden darf, weil der Begriff des absoluten Werdens zu denjenigen Unbegriffen gehört, welche die exakte Metaphysik ein für alle **Mal** über Bord zu werfen hat.

§ 123.

Die Theorie von dem ursachlosen Werden als einem einheitlichen Prinzipe, welches angeblich der Weltentwicklung zu Grunde liegt, ist nun besonders gefärlich für die Anfänger im strengen Denken, wenn sie, vorgeschritten durch Geist und Studium, eingetreten sind in die Periode der Begeisterung, des feurigen Strebens nach Einheit, nach Einheit in den Zwecken, dann auch in den Einsichten, im Wissen.

Denn so wie der junge Mann nicht länger das zerstreute Treiben der früheren Jare an sich duldet, vielmehr sein Tun beherrscht, seine Neigungen unterordnet, seinen Plan bestimmt und festhält: — eben so will auch der Forscher sich nicht mehr seinem zufälligen Gedankenlaufe überlassen. Sondern er sucht Entscheidung in Meinungen, welche überall durchgreife, und kein Anstossen an entgegenstehende Warheit zu fürchten habe. Je mehr nun alles Einzelne ihm zum Rätsel wurde, desto gewisser denkt er sich einen verborgenen Mittelpunkt des Ganzen. Je pragmatischer seine historischen Kenntnisse sind von der Natur und der Menschheit, desto ungenügender findet er die historischen Reihen, die nicht einmal Anfang und Ende, viel weniger feste Punkte zeigen, von denen sie abhängen.

Wo liegt nun die gesuchte Einheit? In uns? Oder ausser uns? Diese Frage bezeichnet einen Scheidepunkt zweier Wege, deren einer zu Kant, deren andrer zu Spinoza fürt.

1) Die Einheit des Wissens, wenn sie in uns liegt, verschmilzt besser mit der unseres Wollens, unseres Bewusstseins. Um sie zu finden, scheint es, dürfe man nur sich recht sorgfältig auf sich selbst besinnen. Sie müsse also in unserer Gewalt sein.

2) Die Einheit des Wissens, wenn sie ausser uns liegt, wird weit vollkommener die Natur umfassen; und sie hat alsdann nicht den Fehler, das Universum zusammenzupressen, damit es Raum habe im Ich.

Tiefsinniger und gründlicher in Bezug auf die Einheit des Wissens zeigt sich nun offenbar Kant; grösser, dreister und reicher dagegen scheint Spinoza.

Allein welche Grundlage haben beide uns darzubieten? (III, 154). Kant's Fundament ist — empirische Psychologie. Wer daran zweifelt, den verweist Herbart auf Fries. Ob eine solche Grundlage Festigkeit besitzen könne, darüber hat sich der realistische Begründer der neueren, exakt-philosophischen, rationalen und empirischen Psychologie am geeigneten Ort klar und unmisverständlich, aber freilich nicht zu Gunsten Kant's, ausgesprochen.

Spinoza's Grundlage ist — eine absolute Voraussetzung. So sagen die Freunde. — Eine grundlose Hypothese. So sagen die Unbefangenen. — Ein Unding, das selbst für ein Hirngespinnst zu schlecht ist. So findet es sich nach gehöriger Prüfung (III, 155). Und was ist denn eigentlich dieses Unding, das nach Herbart sogar für ein Hirngespinnst noch zu schlecht ist? — Nichts Anderes als das absolute Werden, denn dieses bildet überall und unvermeidlich den

Todeskeim eines jeden Systems, welches, von einem einzigen Realen ausgehend, die Welt erklären will. Sobald man dagegen, wie es in der exakten Philosophie, sowie in der exakten, atomistisch-mechanischen Naturwissenschaft geschehen muss, von einer Mehrheit der Realen, also nicht vom Monismus, sondern vom Monadismus oder Pluralismus ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Spinoza, Schopenhauer, Schelling u. A. gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchem sie alle ihre Lieblingsschriftsteller vergebens fragen werden (XII, 389).

§ 124.

Wenn nun auch die Annahme des absoluten Werdens nicht so absurd wäre, wie sie tatsächlich ist, so würde sich doch niemals nachweisen lassen, dass das absolute Werden als ein von vornherein zweckmässig sich entwickelndes gedacht werden müsse. Das zufällige Zusammentreffen der realen Wesen und die dadurch bedingten Selbsterhaltungen lassen ganz und gar kein zweckmässiges Geschehen erwarten. In Folge dessen kommt der waren, metaphysischen Untersuchung das Zweckmässige der Natur völlig unerwartet; sie vermag es aus ihren Prinzipien als solchen nicht abzuleiten (Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 396. Hartenstein, Allgem. Metaphys. S. 534 f.). Der pantheistische Begriff des Werdens taugt demnach den Philosophen und Religionsforschern* nur scheinbar, indem er ihnen ein beständiges, gleichförmig fortgehendes Besserwerden vorspiegelt. Denn Besser-Werden ist eine Zusammensetzung aus Besser und Werden, das heisst, aus einem ethischen und einem metaphysischen Begriffe. Aber der metaphysische Teil besteht für sich, und giebt keine Bürgschaft für den andern, in ihn hineingepflanzten Teil. Läge das Besser schon im Werden, so brauchten sie, die Religionslehrer und Philosophen, sich gar nicht zu bemühen; es würde dann one ihr Zutun von selbst besser (II, 329 f.).

Nach Herbart ist nichts leichter, nichts verfürerischer, aber auch nichts verkehrter und für alle genaueren Untersuchungen verderblicher, als bei der Betrachtung des Lebens, der Entwicklung, in der Welt sich in das blosse Wechseln und Werden zu vertiefen (II, 183 f.).

Ferner muss man sich nach Herbart hüten, über der scheinbaren Einheit oder über dem Zusammenhange der Natur die Vielheit der gesonderten Dinge aus den Augen zu verlieren. Die Erfarung zeigt Vieles, und zwar vieles Selbständige. Die genauere Naturkenntnis entdeckt nun aber manche auf den ersten Blick nicht sichtbare Abhängigkeit des einen vom andern. So findet sie z. B., dass alle Teile der Erde durch eine gegenseitige Anziehung beisammen bleiben; dass eben diese Anziehung den Mond bei der Erde, und wiederum die Erde bei der Sonne erhält, u. s. w. Nun kommen die Systeme mit grundloser Übertreibung. Weil Alles zusammenhängt, meinen sie, Alles sei Eins (ἓν καὶ πᾶν). Dabei begegnen ihnen denn die ungeheuerlichsten Überschätzungen des Zusammenhangs (Metaphysik, § 155. 413). Denjenigen aber, die sich lieber auf Erfarung als auf Systeme verlassen (II, 184), sollte man gar nicht nötig haben, mit einer Warnung über diesen Punkt beschwerlich zu fallen. Oder sagt ihnen etwa die Erfarung, wenn der Mond einen Fixstern bedeckt, dann sei in der Wirklichkeit eine Wechselwirkung zwischen

dem Sterne und dem Monde vorhanden? Jedermann weiss, dass die ganze Erscheinung, die man Sternbedeckung nennt, sich auf den Standpunkt des irdischen Zuschauers bezieht, und one diesen durchaus nichts bedeutet. Eben so können unter den zallosen Analogien, welche die vergleichende Anatomie antrifft, gar viele sein, die weiter nichts sind, als eben Vergleichungen, das heisst, Gedanken im Kopfe des Beobachters. Wenigstens liegt darin nichts, was den Satz: **„Alles ist Eins“** begründen könnte. Es ist daher blosse Unwissenheit, wenn Einige in diesem Punkte den exakten Untersuchungen der realistischen Metaphysik vorgreifen, die das grade Gegenteil lehren (Metaphysik, II, § 213—229. II, 185.)[1]

§ 125.

Dem Begriffe des absoluten Werdens zufolge muss ein Gegenstand, den man mit Recht oder Unrecht als Einheit vorstellt, bald als A, bald als B, bald als C . . . . gedacht werden. So ist es nun auch mit der Welt, welche von den absoluten Idealisten, im Anschluss an Spinoza, Schelling, Schleiermacher und Hegel, als ein Reales, als das All-Eine (ἓν καὶ πᾶν) betrachtet wurde. Kann nun aber irgend ein Gegenstand bald so, bald anders gedacht werden, so scheint er am Ende unter den Händen zu verschwinden. Man nimmt ihn für ein Hirngespinnst, weil er sich so viel, selbst das ursachlose Werden, gefallen lässt. Dass es der Substanz des Spinoza so gehen kann, ja muss, wollen wir nicht in Abrede stellen. (II, 296.) Der Natur aber, und ihrer Zweckmässigkeit, schien es einen Augenblick auch so zu gehen, und zwar grade darum, weil etwas, das der Spinozistischen Substanz nicht ganz unänlich sieht, mit dem Begriffe der Natur in romantisch-phantastischer Weise vermengt worden war. (III, 151.)

Am schlimmsten wurde die Sache, als zum metaphysischen Scharfsinn ein Überfluss von poetischer Laune und von Kunstsinn hinzukam, wodurch nicht blos die Begriffe in ein allgemeines Schwanken gerieten, sondern auch die Auffassung der Natur selbst das Zweckmässige mit dem Notwendigen und das Notwendige mit dem Zweckmässigen verwirrte.

Unstreitig setzt zweckmässiges Wirken Zwecke und Zweckbegriffe voraus. Wird nun aber das Entstehen des Zweckmässigen, hauptsächlich der zweckmässigen Organismen, der allgemeinen Naturnotwendigkeit, dem absoluten Werden, zugewiesen, so möchte wol in der poetischen Auffassung der Dinge, die so gern das Notwendige selbst als ein Zweckmässiges gestaltet, die Andacht etwas Widerstrebendes fülen (II, 297. Thilo, Über Schopenhauer's ethischen Atheismus, S. 60 f.).

---

[1]) Die letzte Bemerkung gilt auch gegen den Monismus der meisten Darwinisten, z. B. des ungemein rabulistischen und fanatischen Häckel, dessen Häckelismus in zalreichen Fällen nichts weiter ist, wie auch wirkliche Sachkenner versichern, als der Inbegriff gewisser naturphilosophischer Illusionen und Halluzinationen, der in gleicher Weise der formalen Logik wie der gegebenen Erfarung Hon spricht. cf. Wigand, D. Darwinism. III, 235 f., 274 f., 276 f.

§ 126.

Weil Herbart das absolute Werden als exakter Philosoph, als Anhänger der alten, einfachen, formalen Logik — ausser welcher es überhaupt keine Logik giebt und geben kann (cf. Cajus. d. h. Allihn, Antibarbarus Logicus. 2. A. I, 13 f. 26 f. 37 f. 44 f. 46 f. 64 f. 74 f. 79 f.) — verwarf, konnte er die abenteuerlichen Hypothesen, nach welchen die Natur von rohen Erzeugnissen zu immer vollkommneren fortgeschritten sein soll, unmöglich achten. Sie galten ihm nur für unglückliche Irrtümer, dergleichen im Gefolge des absoluten Werdens sich noch manche andre befinden. (I, 6. XII, 397 f.). Mit dem absoluten Werden verschwinden dann bei Herbart zugleich alle mit demselben zusammenhängenden immanenten Entwicklungstheorien, welche sich von Heraklit bis auf Fichte und Schelling, Hegel und Schopenhauer, Oken und Darwin (cf. Flügel, Probleme d. Philos. S. 8 f. Cornelius, Über d. Entstehung d. Welt, S. 174 f.) als zerstörende Hirngespinnste durch die Geschichte der Wissenschaften der Natur und des Geistes hindurchziehen, aus dem Gebiete der exakten Philosophie sowie der exakten, atomistisch-mechanischen Naturwissenschaft. Jenen Theorien der immanenten Entwicklung liegt ein alter Fehler zu Grunde, der in der Philosophie bekannt ist unter dem Namen: Verwechslung des Denkens und Erkennens. Diese absurde Verwechslung tritt besonders deutlich zu Tage in den Systemen Fichte's und Schelling's. Beide fülten eine notwendige Bewegung in ihren Gedanken. Anstatt aber dieser Bewegung eine regelmässige Entwicklung zu verschaffen, träumten Beide von einem Leben, welches nicht in ihnen, als Denkern, sondern in dem Gegenstande ihres Denkens zu finden sein sollte. Darum beschrieb Fichte sein absolutes Ich als „lauter Leben". Darum liess Schelling sogar in der Gottheit eine Art von Gärungsprozess entstehen, als ob das Urwesen eine Unruhe, ein natürliches Bedürfnis in sich trüge, sich one Zweck in alle Formen der weltlichen Dinge zu kleiden. Solche Lehren waren aber eben so wenig spekulativ als religiös. Und aus beiden wichtigen Gründen mussten sie der strengsten Kritik unterworfen, und, sobald sie sich als absurd zeigten, prinzipiell und radikal verworfen werden (XII, 515).

§ 127.

Da endlich der Begriff des absoluten Werdens, der ursachlosen, absolut willkürlichen Evolution in der modernen Naturphilosophie und in dem fälschlich sogen. naturwissenschaftlichen Monismus wieder eine grosse Bedeutung erlangt hat, so muss dieser Anwendung jenes absurden Begriffs noch eine besondere Betrachtung gewidmet werden. Bekanntlich haben manche neuere Naturforscher, gestützt auf Tatsachen, welche ihnen Infusionstiere und Eingeweidewürmer, Schimmel und Schwämme darboten, sich zu der sogen. generatio aequivoca (Vgl. darüber das vorzügliche Werk von Cornelius, Über d. Entstehung der Welt, S. 140 f. 143. 145 f. Ferner Flügel, D. Materialism. vom Standp. d. atomist.-mechan. Naturforschung beleuchtet, S. 53 f. 56 f.) zurückgewandt, einer Theorie der Zeugung oder Entstehung des organischen Lebens, die in einer früheren

Periode verrufen war, und der Lehre von der Entstehung aller Tiere und Pflanzen aus Samen den Platz hatte räumen müssen.

Anstatt nun mit nüchternem Forschungsgeiste ihre Erfarungen in dem Kreise zu lassen, worin sie sich fanden, sprangen einige jener Gelehrten aus dem verhältnismässig äusserst engen Bezirke der erwänten Tatsachen hinüber zu der ungeheuren Hypothese, dass die generatio aequivoca mittelbarer Weise die Mutter aller lebenden Wesen sei, der höchsten wie der niedrigsten, der Menschen wie der Tremellen und Conferven; indem alles Leben nur von den niederen Stufen der Organisation zu den höheren gelangen könne und der einfachere Organismus sich von Generation zu Generation immer mehr ausbilde.

„Wir glauben daher," so sagt Treviranus an einer von Herbart (VI, 412) angefürten Stelle seiner Biologie (Band III, S. 225), „dass die Enkriniten, Pentakriniten, Ammoniten, und die übrigen Zoophyten der Vorwelt die Urformen sind, aus welchen alle Organismen der höhern Klassen durch allmäliche Entwicklung entstanden sind. Wir sind ferner der Meinung, dass jede Art, wie jedes Individuum, gewisse Perioden des Wachstums, der Blüte und des Absterbens hat, dass aber ihr Absterben nicht Auflösung, wie bei dem Individuum, sondern Degeneration ist."

Wenn der alte Heraklit unter uns wieder aufstünde, so würde er diese Meinung vortrefflich mit seinem absoluten Werden, seiner periodischen Weltverbrennung, seinem κοινὸς λόγος und seiner εἱμαρμένη, zu reimen wissen.

Absichtlich hat Herbart an dieser Stelle die Worte eines achtungswerten Erfarungsgelehrten, nicht eines modernen Naturphilosophen angefürt. Die Irrtümer, welche die Klasse der Letzteren verbreitet, kommen nicht alle aus dem Philosophiren. Sie haben vielmehr eine weitere Sphäre, und man findet solche Irrtümer überall da, wo die Meinung schneller forteilt, als das besonnene Denken nachfolgen kann.

Herbart konnte an der Stelle, wo er die natürliche Entwicklungsgeschichte bespricht, nämlich am Ende seiner Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfarung, Metaphysik und Mathematik, nicht entwickeln, was in die ersten Vorbereitungen zur Metaphysik gehört.[1]) Es ist dies die bereits theoretisch zureichend gewürdigte, gänzliche Unstatthaftigkeit des absoluten Werdens, also auch der vorgeblich in der Natur der Dinge ursprünglich liegenden Entwicklung, Veredlung und Degeneration. Diese für alles Wissen one Ausnahme zerstörenden Irrtümer muss man kennen gelernt, und von sich geworfen haben, ehe man mit irgend einer soliden Forschung, die nur im geringsten über das Gebiet der reinen und strengen Empirie sich erheben will, den Anfang machen kann.

Jene aber, die lieber eine Menge von Tatsachen zusammenreimen, wie sie eben können, als über einen einzigen von den zur Naturbetrachtung unentbehrlichen Grundbegriffen sich gehörig aufklären wollen, — sollten denn wenigstens bedenken, welche unermessliche

[1]) In die Einleitung zur Philosophie. Vgl. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 108. 113. 118., aber besser, den ganzen vierten Abschnitt, I, 173 f.

Kluft zwischen je zwei nächsten organischen Bildungen befestigt ist, deren eine vorgeblicher Weise aus der andern entstehen soll. Zwar die Einbildungskraft überfliegt diese Kluft. Sie findet das Pferd und den Elephanten (VI. 413), den Affen und den Menschen nicht so gar sehr verschieden. Und wenn die Natur sich einen änlichen Tanz erlaubte, wie die Phantasie, so würde eins aus dem andern one Mühe entstehen können, durch Veredelung und durch Degeneration!

Warum entsteht denn aber niemals aus einer graden Richtung des bewegten Körpers eine krummlinige, ausser durch einwirkende Kräfte? Und genau gemäss diesen Kräften? — Darum, weil die Natur sich selbst überall getreu ist und bleibt. Diese Treue der Natur ist das grade Widerspiel des absoluten Werdens, in jeder seiner verschiedenen, phantastischen Ausschmückungen. — Aber die Natur soll ja eben gesetzmässig verfaren in der Entwicklung ihrer Lebensformen! Wer kennt denn nun ein solches Gesetz, und wo soll es nachgewiesen werden? In der Erfarung — an Zoophyten! Die Zoophyten also haben die Ehre, uns den Typus zu entdecken, nach welchem die grosse Bildnerin Natur auch da zu Werke geht, wo sie Menschen macht!

Ist nun jemals eine Erfarung über ihre Grenzen ausgedehnt, ist je eins ihrer Zeugnisse durch eine willkürliche Auslegung misbraucht worden, so ist es hier. Die Analogie ist hier eben so monströs, als die Grundbegriffe ungereimt sind.

Endlich — an was für Bedingungen ist die Erzeugung jener Zoophyten (Tierpflanzen oder Pflanzentiere), die so grosse Wunder aufklären sollen, gebunden? An die Gegenwart von solcher Materie, die schon früher belebt war. Überdies an Wasser und an atmosphärische Luft (cf. Treviranus, Biologie, II, 266 f.). Sind denn das ungebildete Stoffe, von denen man sagen könnte: So wie aus ihnen heutiges Tages zuerst Zoophyten würden — das geschieht aber heutiges Tages so wenig, als es in irgend einer Vorzeit oder Zukunft erwartet werden kann; denn man nimmt zu den Infusionen eben nur vegetabilische oder animalische Teile, also gebildete Stoffe. — so hätten auch die ersten Rudimente der lebenden Natur aus Zoophyten bestanden? — (cf. Treviranus, Biologie, II, 378). Grade im Gegenteil! Es fehlt hier offenbar an dem Hauptpunkte der Vergleichung. Was heut zu Tage vor den Augen der Naturforscher sich ereignet, das erklärt sich daraus, dass jetzt, nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends also in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Teilen (VI, 414), ein Überfluss an solcher, zwar formlosen, aber dennoch innerlich gebildeten Materie vorhanden ist, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt, und bei jeder Gelegenheit, in welcher einige Elemente der Art unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt, als Notbehelf, weil die vollkommenere Organisation dieses Mal nicht zu Stande kommen kann. So ist es zu erwarten. Und nur die näheren Bestimmungen, wie weit unter gegebenen Umständen jenes Streben sich befriedigen könne, muss man aus der Erfarung lernen.

Aber dies passt nicht im allergeringsten auf die Verhältnisse der

Urzeit, als nur eben erst der Granit und die ältesten Tongebirge sich gebildet hatten (Vgl. Pfaff. Die Theorie Darwin's und die Tatsachen der Geologie, S. 5 f. 17 f. 19 f. Schöpfungsgeschichte, 2. A. 632 f. 667 f. 710 f. 729 f. Zöckler, Geschichte d. Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwiss. II. 717 f. Cornelius, Über d. Entstehung der Welt, S. 60 f. 65. 132 f.). Damals konnten die Zoophyten nicht wie jetzt, als Produkte schon gebildeter Materie, entstehen!

Mochten sie nun aber damals entstehen aus was für immer einem Grunde: — jedenfalls konnte, nach ihrem Untergange, die nun durch sie gebildete Materie zwar wol streben, abermals in die Gestalt oder Gewalt von Zoophyten zurückzukehren, allein sie war, rein als solche, nicht aufgelegt für irgend ein höheres Lebensverhältnis. Brauchbarer freilich war sie dazu geworden, was sich sofort zeigen musste, wenn etwa eine höhere Kraft hinzukam, welche Gelegenheiten veranstaltete, in welchen die schon gewonnene innere Bildung durch neue Störungen und Selbsterhaltungen einen sonst unerreichten Zusatz erlangen mochte.

Demgemäss bedurfte jeder höhere Grad von Bildung immer neuer Anstalten. Niemals konnte der eben vorhandene Grad, und die vorhandene Art der innern Zustände irgend eines Elements sich selbst übersteigen.

Dass Alles stufenweise fortgebildet sei, das mag man aus der Naturgeschichte der Erde, wie sie sich dem Mineralogen darstellt, immerhin schliessen. Man mag auch annehmen, dass gute Ursachen diesen Stufengang bestimmt haben.

Aber bei der Annahme, es habe sich Alles selbst oder von selbst stufenweise gebildet, kommen, wenn man es genau nimmt, alle Ungereimtheiten falscher Metaphysik, deren Nest eben das absolute Werden ist, wieder zum Vorschein.

Unsere Erdoberfläche muss unter dem Einflusse einer andern und höhern Kunst gestanden haben, da sie mit Leben bedeckt wurde, — einer andern und höhern Kunst, als diejenige ist, welche auf ihr selbst erzeugt wird. Denn Alles, was wir von Veredelung und Verbesserung kennen, ist selbst nur unter der Bedingung des schon vorhandenen organischen Lebens denkbar.

Hier ist einer von den Punkten, an welchen es sich gebürt, die äusserst beschränkte Sphäre irdischer Erfarungserkenntnis zu erwägen (VI, 415); und eben darum nicht mehr wissen zu wollen, als man wissen kann. Und dabei wolle man noch bemerken, dass hier nicht von irgend welchen angebornen Schranken der Vernunft — einem Begriffe one Sinn —, sondern von Schranken des Gegebenen, des Stoffes zur Erkenntnis, die Rede ist. (VI. 416.)

§ 128.

Alle Theorien des absoluten Werdens oder der sogen. immanenten Entwicklung[1]) leiden somit zunächst an einem logischen Wider-

[1]) Folglich auch die Darwin'sche Deszendenztheorie, die nichts weiter ist als eine naturwissenschaftlich aufgeputzte, modern ausgeschmückte, neue Auflage der Schelling-Oken'schen Naturphilosophie, mithin nichts weniger als ein exaktes Resultat warhaft exakter Wissenschaft.

spruche, welcher ihre Anerkennung schon a priori unmöglich macht. Dazu kommt dann noch der ebenso schwer wiegende Umstand, dass sich aus dem Gegebenen keine durchschlagenden Beweise für diese Theorien beibringen lassen. Mag sich daher auch *die moderne, immanente Entwicklungstheorie*[1]) ausgezeichnet mit der nach Herbart im Wesentlichen falschen, *Kantischen Erkenntnistheorie* vereinigen lassen: — die *Logik* ist jedenfalls gegen sie und was die *Naturwissenschaft* als solche betrifft, so ist es in ihrem Bereiche töricht, ja schlechthin absurd. zu glauben, dass es Schuld mangelhafter erkenntnistheoretischer Ausbildung sei (Gegen Stadler, A. a. O. S. 107), wenn Jemand bei dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft von der unabänderlichen Konstanz der einzelnen, organischen Spezies überzeugt sei. Denn was in aller Welt hat die reine oder exakte Naturwissenschaft mit irgend einer erkenntnistheoretischen Frage, was hat die Theorie der Erkenntnis als solche mit irgend einer Spezialfrage oder Spezialtheorie zu tun, welche sich, wenn überhaupt, dann jedenfalls nur mit Hülfe der formalen, von aller Erkenntnistheorie unabhängigen, Logik und der Resultate genauester, naturwissenschaftlicher Detailforschungen erledigen lässt? —

Die Anhänger der immanenten Entwicklungstheorie stellen mit besonderer Vorliebe ihr liebgewonnenes, geistiges Schosskind, zumal wenn sie zugleich die idealistische Erkenntnistheorie vertreten, in einem kategorischen Urteile als legitimes Erzeugnis der nach ihrer Meinung anzustrebenden und in ihrer Praxis angestrebten Verbindung von philosophischer Idee und äusserer Erfarung dar. Sie erinnern mit diesem kategorischen Urteile in gewisser Beziehung sehr deutlich an den Kantianer Fries, jenen eigentümlichen Philosophen, der bekanntlich eine grosse *Vorliebe für die kategorischen Urteile* besass, und zwar besonders in dem Falle, wenn das Subjekt durch Bezeichnung der Quantität auf Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehn, hinweist. Dann, so meinte Fries, wären sie der Erkenntnis näher verwandt.

Aber wie? Das Urteil: *Elfen sind tückisch*, ist es ein Erkenntnisurteil oder nicht? Vielleicht ist nur das Subjekt nicht deutlich genug bezeichnet. Wir wollen also lieber sagen: *Einige Elfen sind geflügelt, andre Elfen sind ungeflügelt.* Jetzt fehlt es doch gewiss nicht an der Bezeichnung, Nur Schade, *die Elfen sind nicht gegeben!* —

Was folgt daraus? Die alte Warheit (I, 274 f.), dass Vorstellen und Gegebensein, Denken und Sein nicht identisch, sondern oft unendlich weit von einander verschieden sind. Auf die Form des Urteils, sowie auf die Erkenntnistheorie, kommt es dabei zunächst nicht an. *Wann wird man darum doch endlich einmal aufhören, in logischen oder* erkenntnistheoretischen *Formen Erkenntnis zu suchen?* Will man etwa die Frage, ob es Elfen, ob es Logarithmen, ob es negative Grössen und ob es Atome gebe, durch die Logik und durch die Erkenntnistheorie entscheiden lassen? — Wenn nicht: so möge man sich überzeugt halten, dass *alle*, wenn auch noch so wol bezeichneten, der Sprachform nach *vollkommen kategorischen Urteile, dennoch ihrem waren Sinne nach hypothetisch* sind; und dass nimmermehr ein Urteil seine hypothetische Natur eher ablegt, als bis es aus dem Kreise der Logik heraustritt, um

[1]) Wie Stadler, Kant's Teleologie, S. 106 f. behauptet.

anderwärts die ihm gebürende Bürgschaft für die Gültigkeit seines Subjekts zu empfangen. (XII, 506.)

§ 129.

Fassen wir nunmehr schliesslich das in Bezug auf das absolute Werden Entwickelte noch einmal kurz zusammen, so ergiebt sich, dass die Annahme desselben sowol der Logik als auch der gegebenen Erfarung widerstreitet. Die Annahme der immanenten Entwicklungstheorie wäre, wie Herbart so schön sagt, nur berechtigt, wenn die Natur sich einen änlichen Tanz erlaubte wie die Phantasie (VI, 414). Aber bei der Lehre, dass Alles sich selbst stufenweise gebildet habe, kommen alle Ungereimtheiten der falschen, monistischen Metaphysik wieder zum Vorschein, Ungereimtheiten, welche sich sämtlich in dem Neste des ursachlosen Werdens, der willkürlichen Evolution, vereinigt finden. (VI, 415.) Für den Anhänger der exakten Philosophie, des streng kritisch-philosophischen Realismus giebt es keine ursprüngliche, notwendig zweckmässig wirkende, einheitliche, allgemeine Lebenskraft in der Natur. Die Anerkennung einer solchen beruht auf einer verworrenen, höchst unüberlegten Erschleichung. Denn es ist durch die Wissenschaft erwiesen, dass in unserem Erfarungskreise gar keine Materie vorkommt, von welcher wir mit absoluter Sicherheit behaupten könnten, sie sei roh und unzweckmässig. Die ganze Atmosphäre zeigt sich voll von Elementen, die in irgend einem organischen, mehr oder weniger zweckmässigen, Körper schon Lebenskraft erlangt haben. Auch vermehrt sich die Menge solcher Elemente unaufhörlich in der Natur. Und endlich wissen wir nicht, ob dergleichen nicht unter den Weltkörpern gegenseitig ausgetauscht wird (V, 112). Da wir dies, wie so vieles Andere, nicht wissen, so dürfen wir es uns nicht einfallen lassen, in einer monistischen, ganz und gar nicht exakten Naturphilosophie das *Universum, als Kosmos mit immanenter Zweckmässigkeit, a priori zu konstruiren.* Solche Konstruktionen können nur unternommen werden mit *monistischen Weltformeln*, d. h. mit solchen Begriffen, die sich für Herbart samt und sonders als widersinnig darstellten, weil sie entweder auf den Grundbegriff der *realen All-Einheit des Mannigfaltigen*, oder den des *absoluten Werdens* zurückweisen.

Durch seine strenge Polemik gegen diese absurden Begriffe entfremdete sich Herbart, wie sich leicht denken lässt, alle diejenigen, welche längst gewont waren, *Widersprüche hinter Machtsprüche zu verschanzen.* Der Begriff einer sogenannten *immanenten Zweckmässigkeit* war für ihn eine contradictio in adjecto. Dieser Begriff, durch welchen ausgedrückt wird, dass ein grosses Mannigfaltiges zusammen*treffe* zum Zwecke, one dass die Verbindung desselben *ausgehe* von dem *Wissen* und *Wollen* eines Zweckes, folglich auch von einer den Zweck als solchen wissenden und wollenden Intelligenz, hatte für Herbart keinen Sinn. (cf. Hartenstein, H.'s. kl. philos. Schriften', I. Bd. Einleit. S. 103 f. Cornelius, Zs. f. ex. Ph. I, 426 f. — Gegen Strauss, D. christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit d. modernen Wissenschaft, I, 386 f. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, S. 16 f. 47 f. 390 f. 481 f. 486 f. 490. Strauss, Der alte und neue Glaube, § 54, 67. Auch gegen die Zielstrebigkeit von Bär's, Reden und Studien. II. 82 f. 88). Aber jener Be-

griff hat nicht nur keinen Sinn, sondern er fürt auch in unberechtigter Weise über die Erfarung, besonders die Erfarung der Physiologen, hinaus.

Diejenigen aber, meint unser exakter Realist, welche dem strengen, kritischen Empirismus zugetan sind, könnten, wenn sie wirklich, und nicht blos scheinbar, für die Lehren der Erfarung Empfänglichkeit besitzen, aus dem heutigen Zustande der Physiologie lernen, wie viel, oder vielmehr wie wenig, die blosse Erfarung leiste. Als empirische Gelehrsamkeit stand die Physiologie — schon im Jare 1825 — auf einer Höhe, die Niemand verachten wird. Sie wandelte überdies im Lichte der modernen Physik. Gleichwol hat sie begierig, wie der Schwamm das Wasser, jene Naturphilosophie in sich eingesogen, die eben darum in Wirklichkeit nichts weiss, weil sie damit anfing, das Universum a priori zu konstruiren. Gegen diesen in phantastischen Konstruktionen willkürlicher Weltformeln zu Tage tretenden Irrtum hat keine andere Wissenschaft sich so schwach, so zu allem Widerstande unfähig gezeigt, wie grade die Physiologie. Und das naturphilosophisch-physiologische Gerede vom Leben, von der immanenten Zweckmässigkeit der Entwicklung des Organischen ist das tote Meer geworden, in welchem der streng wissenschaftliche, exakt-philosophische und exakt-naturwissenschaftliche Untersuchungsgeist ertrunken liegt, so dass er jetzt, sofern überhaupt eine Art von Auferstehung für ihn zu hoffen ist, sich in ganz unbefangenen Köpfen von Neuem erzeugen muss. (VI, 67.) — Gäbe es nun, wie der Monismus annimmt, nur eine unendliche Urvernunft oder eine Universalsubstanz, welche das Zentrum aller Widersprüche sein würde (I. 273), so könnte die ursprüngliche Spaltung derselben in eine Mehrheit von endlichen, bestimmten Individuen nur für ein Wunder gelten, und zwar für das unbegreiflichste von allen (XII. 259). Es ist, wie alle Wunder, die von Philosophen verkündigt werden, höchst verdächtiger Natur und liegt jedenfalls ausserhalb der Grenzen der strengen Wissenschaft, denn wer sich wundert, ist in so fern kein Wissender. — Wenn wir daher von Seiten der Monisten vernehmen, dass ihre Zusammenstellungen von historischen oder naturwissenschaftlichen Ereignissen one inneren Zusammenhang, one begreifliches Hervortreten des Späteren aus dem Früheren, kurz die Reihe des absoluten Werdens, keineswegs für eine Reihe von unbegreiflichen, höchst verdächtigen Wundern genommen sein wolle, sondern für die Darstellung des einigen, einfachen, allen Wechsel regirenden und versönenden Gesetzes: — dann müssen wir beinahe uns verwundern, wie doch so oft solche Erzeugnisse rein willkürlichen, durchaus phantastischen Vorstellens für klare Anschauungen aller Zeiten, und für Nachweisungen des Ewig-Guten in dem Laufe der zeitlichen Irrsale gehalten werden konnten! Die moderne Theorie von der immanenten Entwicklung ist originell nur in den Höhen und Tiefen ihrer Phantasiedichtungen, ihrer Illusionen und Halluzinationen. Allein sie ist im letzten Grunde weiter nichts als eine moderne Verfeinerung der alten indischen Emanationslehren, oder noch mehr eine idealistische Übersetzung von Spinoza's Pantheismus, eine Übertragung des Spinozismus in das Idealistische.

Man versichert uns, es gebe in dem Unendlichen und Ewigen ein

Gesetz, vermöge dessen aus ihm, oder in ihm, die Erscheinung alles Endlichen, in der Gottheit die Erscheinung der Menschen, entstehen müsse, — und wir sollen das glauben! Aber leider reicht unser Glaube so weit nicht! Unser Glaube, nämlich der alte Glaube an Gott, der nach seinem Bilde und nach seinem gütigen Ratschlusse Menschen machte, war jedenfalls viel religiöser. Des Wissens aber ist in jenem monistischen Glauben nicht mehr, als in diesem religiösen. Was ergiebt sich daraus? Einfach dies, dass wir dem Monismus aus logischen, metaphysischen und religiösen Gründen nicht glauben können, nicht glauben dürfen. Wo wir exakt wissen, können und dürfen wir nicht glauben. Wir wissen aber das Folgende: Ex uno eodemque principio an omnes metaphysicae veritates possint erui, adhuc usque dubitandum est. Sed si possent, haec istius scientiae tractandae ratio, etsi optima, tamen nec unica, nec plane sufficiens minimeque in docendo statim ab initio ineunda esset (XII. 58. These IV. Cornelius, Molekularphysik, S. 1 f. Über d. Bedeutung des Kausalprinzips in d. Naturwiss., S. 22 f.[1])

§ 130.

IV. Aus dem Entwickelten erhellt, dass sich die Notwendigkeit der zweckmässigen Bildung (d. h. die Unmöglichkeit einer nicht zweckmässigen) durchaus nicht nachweisen lässt. Und zwar am wenigsten vom Standpunkte des metaphysischen Realismus. Versteht man mithin unter Notwendigkeit dasjenige, dessen Gegenteil einen Widerspruch enthält, folglich unmöglich ist (cf. Ballauff, Zs. f. ex. Phil. XII, 228 f.), oder die Setzung eines Gedankens unter Ausschliessung seines kontradiktorischen Gegenteils (III. 148), so folgt, wenn der Gedanke der Notwendigkeit sich als unhaltbar oder unmöglich erweist, die Nicht-Notwendigkeit. Das Nichtvorhandensein der zweckmässigen Bildung würde demnach, weil diese Bildung nicht-notwendig ist, keinen Widerspruch einschliessen. Wenn ein Begriff einen Widerspruch in sich enthält, ist die Existenz des Begriffsgegenstandes unmöglich. Dagegen ist die Existenz desselben an und für sich möglich, wenn der Begriff keinen Widerspruch in sich schliesst. Wir gelangen folglich durch die Verneinung der Notwendigkeit zur Behauptung der Möglichkeit, also in unserem speziellen Falle, der Möglichkeit einer nichtzweckmässigen Bildung.

Da man nun weiter unter Möglichkeit die Setzung eines Gedankens one Ausschliessung seines kontradiktorischen Gegenteils versteht, oder mit

[1]) Dass aus dem All-Einen one Ursache nicht Vieles, die vielgestaltige Welt der uns gegebenen Erscheinungen, werden könne, haben schon einige Philosophen oder vielmehr philosophirende Religionisten des alten Indiens erkannt, die darum auch in ihren Systemen des pantheistischen Akosmismus nur das All-Eine als wirklich existirend annahmen, die Existenz der Vielheit oder der Welt dagegen für Schein, Trug, Täuschung (Mâjâ) erklärten. Da sich nun aber auf die Dauer die Vielheit der Weltwesen, besonders der menschlichen Seelen, nicht leugnen liess, so schritt der tiefsinnige Çâkya-muni zur Behauptung des entgegengesetzten, jedenfalls mehr berechtigten, Extrems, des individualistischen Atheismus fort, indem er nur die Existenz der Vielheit anerkannte, diejenige jenes schrecklichen Ungeheuers dagegen, des All-Einen (Brâhma), prinzipiell leugnete. cf. Wurm, D. Buddhismus, S 34. A. Dorner, Theol. Stud. u. Krit. 1883, S. 248 f. Tiele's Kompendium d. Religionsgesch. ed. Weber, S. 148 f. 151 f. Pfleiderer, Religionsphilos. S. 628 f. 638 f. 729.

möglich dasjenige bezeichnet, dessen Gegenteil auch möglich ist, so wäre es, metaphysisch betrachtet, auch möglich, dass die uns bekannte oder gegebene Welt zweckmässig wäre (III, 138).

Folglich ist, auf Grund der exakt-realistischen Metaphysik, sowol die Unzweckmässigkeit als die Zweckmässigkeit der Welt möglich. Findet sich nun aber die an sich blos mögliche Zweckmässigkeit wirklich — wie oben durch Widerlegung des Idealismus erwiesen wurde — in der uns gegebenen Erfarung vor, so kann keine Metaphysik apodiktisch, sondern es kann nur die philosophische Warscheinlichkeit problematisch darüber entscheiden, woher jene wirkliche Zweckmässigkeit etwa stammen mag.[1])

---

[1]) Da die im Texte angewandten Begriffe sehr häufig nicht exakt definirt und unterschieden werden, so möge hier eine kurze Bestimmung derselben folgen:

1) Möglich ist irgend etwas Bedingtes, im strengen Sinne des Wortes — welches besonders einer genaueren Erörterung bedarf —, nur dann, wenn die Bedingungen seines Daseins vollständig gegeben oder vorhanden sind.

2) Unmöglich ist ein Bedingtes, so lange noch etwas an den Bedingungen seines Daseins fehlt.

3) Zugleich wirklich und notwendig ist ein Bedingtes, wenn die Bedingungen seines Daseins vollständig beisammen sind. In diesem Falle braucht nicht noch etwas hinzuzukommen, um das Bedingte zu einem Wirklichen zu machen. Es ist sofort wirklich, und da sämtliche Bedingungen der Wirklichkeit erfüllt sind, auch notwendig wirklich.

4) Folglich fallen in Bezug auf ein Bedingtes an und für sich oder objektiv betrachtet die Begriffe möglich, wirklich und notwendig vollständig zusammen. Objektiv ist in Bezug auf ein Bedingtes: möglich = wirklich = notwendig. Mit Recht sagt daher Ballauff, Zs. f. ex. Phil. XII, 228: „Der Unterschied zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit hat mithin keine Bedeutung auf die Dinge selbst, sondern nur in Bezug auf unsere Auffassung von ihnen; und zwar nicht einmal auf die objektive, ware und vollständige, sondern nur in Bezug auf die subjektive, unvollständige.“ In Folge unserer unvollständigen, subjektiven Erkenntnis nicht der Realen oder Dinge an sich mit ihren objektiven Beziehungen und Verknüpfungen, mit ihren inneren Zuständen und äusseren Lagenverhältnissen im intelligibeln Raume — denn diese erkennen wir als solche überhaupt nicht —, sondern der objektiven Erscheinungen in der gegebenen Welt ergeben sich nun weiter folgende Definitionen:

5) Möglich ist dasjenige, welches zu dem Erkenntniskreise, welcher uns überhaupt zu Gebote steht, oder welchen wir doch in einem gegebenen, speziellen Falle allein in Anwendung bringen wollen, nicht im Widerspruch steht.

6) Notwendig ist dasjenige, dessen Nichtvorhandensein einen Widerspruch einschliessen oder bedingen würde.

7) Wirklich ist derjenige Gegenstand, der von uns sinnlich oder geistig wargenommen wird. Die Überzeugung von der Wirklichkeit eines Gegenstandes gründet sich ausnahmslos auf Warnehmung. Die Warnehmung nun ist entweder: a) eine sinnliche oder äussere, sofern sie sich one andere Vermittlung als diejenige der Sinne auf irgend einen Gegenstand direkt bezieht. Oder sie ist b) eine geistige oder innere, sofern sie sich auf das bezieht, was uns unmittelbar bewusst ist, auf das, in welchem die notwendigen und zureichenden Bedingungen für das Vorhandensein eines Gegenstandes enthalten sind.

8) Bedingt ist Etwas, welches one ein Anderes, Bedingtes oder Unbedingtes, nicht gedacht werden kann.

9) An sich möglich ist das Dasein dessen, dessen Begriff keinen Widerspruch in sich schliesst.

Da nun mit den angefürten Begriffen und Theorien der Pantheismus begrifflich auf das engste verknüpft ist, und mit ihnen steht und fällt, so ergiebt sich aus der vollständigen Bodenlosigkeit derselben das betrübend-erhebende, unwiderlegbare Resultat, dass der Pantheismus nur das Erzeugnis eines traumhaften Vorstellens ist, eines mit törichter Einbildung untrennbar verknüpften, enthusiastischen Erkenntnisrausches.

Der pantheistische Monismus ist das Erzeugnis einer misverstandenen, in falsche monistisch-metaphysische Banen geleiteten, weltumspannenden, religiösen Tendenz, nicht aber das Resultat der wirklichen, exakten Wissenschaft, wie besonders die Zeit seiner Jugend mit ihrer idealistischen Verschwommenheit zu rümen wusste. Aber der Rum war eingebildet, ein Phantom des absoluten, subjektiven Idealismus oder Illusionismus. Darum hielt er gegenüber den Tatsachen der Wirklichkeit und den exakten Begriffen der realistischen Metaphysik nicht Stich. Denn die als wirklich anzunehmenden realen Wesen lassen an und für sich, nach ihrem zufälligen Zusammentreffen, in den dadurch bedingten Selbsterhaltungen zwar ein notwendiges, aber durchaus kein notwendig zweckmässiges Geschehen erwarten. Daher kommt der waren metaphysischen Untersuchung das Zweckmässige der Natur völlig unerwartet, sie vermag es aus ihren Prinzipien als notwendig nicht abzuleiten. (cf. Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 396. Über Schopenhauer's eth. Atheism. S. 61. Ulrici, P. R. E. 2. A. XI. 183 f. 186 f.)

Der Pantheismus oder Monismus ist theoretisch absurd: — das ist das bis jetzt erreichte einfache und klare Ergebnis unserer Untersuchung. Dazu kommt dann der wichtige Umstand, dass er auch

---

10) Unmöglich ist dagegen das Dasein desjenigen, dessen Begriff einen Widerspruch in sich enthält.

11) Unbedingt ist dasjenige, für dessen Vorhandensein durchaus keine weiteren Bedingungen — also weder ausser ihm noch in ihm — vorausgesetzt werden dürfen. Sagt man daher mit den Spinozisten: Jedes Ding ist entweder ab alio oder a se. Das Unbedingte ist nicht ab alio, folglich a se — so hebt man durch diese contradictio in adjecto, durch das logische Monstrum der Aseität oder causa sui, den Begriff des Unbedingten sofort auf. „Unbedingt könnte etwa das Dasein der letzten Teile der Materie und das ihrer ursprünglichen Bewegungen sein, oder, wenn man diese als durch einen Schöpfungsakt entstanden annehmen will, das der Gottheit. Etwas als unbedingt zu setzen kann uns verboten sein, nämlich wenn sein Begriff einen Widerspruch in sich enthält. Von einer Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Unbedingten darf aber gar nicht geredet, es darf nur einfach als wirklich gesetzt werden. Denn ausser ihm kann nichts vorhanden sein, was sein Dasein mit Notwendigkeit fordert, weil es dann kein Unbedingtes wäre: und in ihm dürfen wir die Gründe seines Vorhandenseins auch nicht voraussetzen, one uns in die Widersprüche der causa sui zu verwickeln.“ cf. Ballauff, Zs. f. ex. Phil. XII, 229.

12) Ein Unbedingtes kann folglich unmöglich sein, nämlich in dem Falle, wenn sein Begriff widersprechend ist. Ist das Unbedingte aber möglich, so ist es entweder wirklich oder nicht wirklich. Im Gegensatze zu dem Bedingten, welches objektiv genommen, wenn möglich, auch wirklich und notwendig ist.

13) Festzuhalten bleibt also immer, dass eine Unterscheidung zwischen diesen letzten Begriffen nur für unsere unvollständige, subjektive Auffassung des Gegebenen von Bedeutung ist.

in Bezug auf die Religion absurd ist, weil er durch die falsche Kausaltheorie von der immanenten Entwicklung die Teleologie oder teleologische Naturbetrachtung in ihrer Berechtigung als objektiver Grundlage der Religion prinzipiell ausschliesst. Wir sollen demgemäss nach der Meinung der Monisten, Idealisten oder Pantheisten auf die Teleologie, auf die teleologische, ästhetische und ethische Auffassung der Natur oder der Welt Verzicht leisten, und eine theoretische Weltbetrachtung, den Begriff des absoluten Werdens, an ihre Stelle setzen. Aber jene ästhetische und moralische Auffassung entbehren, und durch irgend etwas Anderes, rein Theoretisches und zumal metaphysisch und logisch Absurdes, ersetzen zu wollen, — ist ein vollkommen ungereimtes Beginnen, welches keinem auch nur halbwegs Verständigen jemals ernstlich in den Sinn kommen kann.

Man möge sich doch nur fragen, ob wirklich ein theoretisches Wissen (IV. 329), oder auch nur ein theoretischer Gedanke dargeboten werden könne, welchem die längst vorhandene ästhetische Auffassung abgewonnen werden möge. Wer nach solchem Wissen, nach solchen Gedanken strebt, der erinnere sich an die Fabel von der Semele, die sich ihr Verderben selbst erbat!

Wer aber nicht so weit gehen will, der beobachte nur die Wirkung des neueren, idealistischen Pantheismus. Ein Teil wenigstens von dem Anstössigen, was er fülen liess, liegt in der theoretischen Ansicht, welche er statt der ästhetischen, oder doch mit derselben verbunden, aufstellt. Keine immanente Entwicklungstheorie, keine empiristische Naturlehre oder monistische Naturphilosophie wird auf die Dauer Dank gewinnen, wenn sie sich dem wissenschaftlichen Religionsforscher und dem praktischen Religionslehrer aufdringt. Für diese quillt keine Begeisterung aus Magnetismus und Elektrizität, aus Säuren, Alkalien und Metallen; — gleichviel ob von der Substanz dieser Dinge, oder von ihrer gesetzmässigen Verknüpfung die Rede ist.

Anders verhält es sich dagegen mit der objektiven Teleologie des philosophischen Realismus, welche begrifflich der immanenten Entwicklungstheorie des Monismus oder Pantheismus durchaus entgegengesetzt ist. Diese objektive Teleologie wird von Allen, welche sie zu würdigen wissen, als überaus woltätig empfunden. Dazu kommt dann noch der Umstand, dass sie auch wesentlich zur Auffassung des Gegebenen gehört. Dass sie von Kant und Fichte geringgeschätzt wurde, lag bekanntlich in der idealistischen Richtung beider Denker; und diese Geringschätzung hätte von Realisten nicht nachgeamt werden sollen. Aber freilich, die Teleologie zeigt eine Kunst, die wol Manchem überflüssig scheint. Das Auge und das Or sind gebaut unter Voraussetzung des Lichts und der Luft. Wäre es nicht kürzer gewesen, das Sehen und das Hören unmittelbar zu schaffen? Dann wäre die Augenheilkunde mit ihrer Unsicherheit ganz erspart; und nach Mitteln gegen die Taubheit würde nicht vergeblich gesucht. Die Füsse dienen zur Bewegung; die Zäne zum Fangen und Zermalmen der Speisen. Konnte sich die höchste Kunst auf das Nichtige blosser Raumverhältnisse einlassen? —

Wer so fragt, dem antwortet die Natur durch die blosse Tat. Und wer die Kunst dieser Tat gering achtet, weil sie so tief in die Welt der Erscheinungen eingreift, der bemerke wenigstens, dass die nämliche Kunst in das Innere der Elemente, und in das ware Ge-

schehen, auf eine Weise hinabsteigt, bei welcher unsrer Chemie schwindelt, und unsre Physiologie wol schwerlich auch nur die Fragen versteht, die ihr aufgegeben sind.

Wenn diese Betrachtungen sich dem Leser als solche darbieten, welche im Wesentlichen der gegebenen Wirklichkeit adäquat sind, dann werden wir glauben dürfen, wenigstens etwas erreicht zu haben. Und bei solchen Gegenständen sind die kleinsten Ansprüche die besten (IV. 330).

Nachdem nun der Pantheismus, als wissenschaftlich unmöglich, abgewiesen ist, bleiben nur noch die beiden Möglichkeiten übrig, dass die wirklich zweckmässig geordnete Welt, der Kosmos,

entweder one Absicht, also durch blossen, reinen, absoluten Zufall,

oder mit Absicht, nämlich durch die bewusste und freie Absicht eines schöpferischen, persönlichen Wesens entstanden sei.

Die daraus sich ergebende Alternative lässt nur die Wal zwischen Atheismus und Theismus. Jede andere Wal ist durch einen logisch notwendigen Gedankengang völlig ausgeschlossen.

B. Zweite Annahme: Die zweckmässig geordnete Welt ist durch Zufall entstanden.

Die abstrakte Möglichkeit eines zufälligen Zusammentreffens der Realen kann nicht geleugnet werden (Flügel, D. Wunder u. die Erkennbark. Gottes, S. 160 f. 163.), oder, anders ausgedrückt, die Setzung des Gedankens der Entstehung des Kosmos durch Absicht schliesst sein kontradiktorisches Gegenteil nicht aus. Die Welt konnte auch one Absicht, durch Notwendigkeit oder durch Zufall, entstanden sein. Die Notwendigkeit ist bereits zurückgewiesen, folglich bleibt nur noch die Möglichkeit des Zufalls übrig (cf. Flügel, Materialism. S. 53 f. 71 f. Thilo, Zs. f. ex. Phil. IV. 403 f.).

Wäre nämlich der Zufall unmöglich, so müsste die Unmöglichkeit entweder 1) in der Qualität, oder 2) in den Lagenverhältnissen der realen Wesen im intelligibeln Raume liegen.

§ 131.

I. Nun liegt aber die Unmöglichkeit des Zufalls nicht in der Qualität (Flügel, Wunder, S. 160 f.) der Realen oder qualitativen Atome. Es verhält sich nämlich mit den qualitativen Atomen änlich wie:

1) Mit den Buchstaben der Ilias. Jedermann hält die Ilias für das Werk eines oder mehrerer grossen Dichter. Aber dass eine solche Zusammensetzung von Buchstaben, wie wir sie in unseren Abdrücken der Ilias vorfinden, schlechterdings nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, das behauptet Niemand. Grade im Gegenteil: erst musste unter den unzäligen Kombinationen der Buchstaben auch diese hier möglich sein. Wäre sie unmöglich, so hätte kein Künstler sie

aus dem Gebiete der Möglichkeit durch seine Wal hervorheben können (III, 135).

2) Mit den Weltkörpern unseres Sonnensystems, dessen Stabilität aus rein mechanischen Gesetzen vollständig erklärt werden kann. Wir wollen einmal, beispielsweise, annehmen, unser Sonnensystem sei der Gegenstand, den wir nach Kant's Ausdruck als einen Naturzweck betrachten; weil sich dies System einer glücklichen Stabilität erfreut, und weil seine Oszillationen zu klein sind, um jemals Gefar zu drohen. — Wo ist denn nun die mechanische Erklärung dieser Stabilität unzureichend? Wo muss sie darum, weil sie angeblich unzureichend ist, einem teleologischen Prinzip untergeordnet werden? Offenbar nirgends. Das Gravitationsgesetz erklärt jene Stabilität und Gefarlosigkeit vollkommen, unter der Voraussetzung nämlich, dass die Massen und Entfernungen einmal so bestimmt seien, wie sie sind.

Diese Voraussetzung, welche den ganzen Gegenstand der teleologischen Betrachtung im vorliegenden Falle ausmacht, bedarf in mechanischer Hinsicht gar keiner Erklärung. Sie ist eine von unzälig vielen Möglichkeiten; und sie hat nicht die mindeste Schwierigkeit. Eine Frage von der höchsten Wichtigkeit ist es freilich, ob es warscheinlich sei, dass grade die zweckmässige Anordnung sich one absichtliches Eingreifen von selbst getroffen haben würde. Diese Frage liegt aber der Mechanik gar nicht im Wege; denn die himmlische Mechanik nimmt den Gegenstand, wie sie ihn findet, und berechnet nun, was ferner geschehen wird (Vgl. Cornelius, Über d. Entstehung d. Welt mit besonderer Rücksicht auf die Frage: ob unserm Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewonern, ein zeitlicher Anfang zugeschrieben werden muss. Gekrönte Preisschrift, S. 3 f. 6 f. 12 f. 16 f. 37 f. Über d. Bedeutung des Kausalprinzips in d. Naturwissenschaft, S. 20 f. 41). Folglich trifft die teleologische Betrachtung einen Punkt, um den sich die Mechanik nicht kümmert, indem sie ihn als gegeben ansieht, wie sie jedes andere Gegebene auch annehmen und verarbeiten würde (III, 140). Wir sehen folglich in unserem Falle eine von den unendlich vielen Möglichkeiten realisirt, welche sich zu den übrigen verhält wie: $1 : \infty$.

Es entsteht nun die Frage: Wie kann aus dem Zusammen und aus den Bewegungen unzälbarer Substanzen das Zweckmässige hervorgehen? Diese Frage ist gar keine Frage für die Astronomie und Physik, Physiologie und Psychologie, überhaupt keine Frage für die exakte Naturforschung. Denn der Begriff der Zweckmässigkeit kommt in den genannten Wissenschaften gar nicht vor. Diese haben sich vielmehr allein mit analytischer Erklärung oder mit synthetischer Konstruktion des Faktischen zu beschäftigen. Ihnen ist jedes bestimmte Zusammen und jede Geschwindigkeit der Wesen gleich erklärbar.

Aber eben vermöge der Naturforschung erscheint das wirklich vorhandene Zusammen und Nicht-Zusammen der Wesen als eine unter unendlich vielen — Möglichkeiten (IV, 613).

3) Mit irgend einem Werke menschlicher Kunst. Schon der Anfänger im philosophischen Denken kann sich vor der Kantischen Verwirrung in Betreff der Zweckmässigkeit hüten, wenn er sich selbst Rechenschaft giebt über die Art und Weise, wie er die Zweckmässigkeit der menschlichen Handlungen auffasst, und was daraus für ihn im täglichen Leben folgt. Niemals beginnt er damit, ein Werk menschlicher Kunst als etwas nach blos mechanischen Gesetzen Unmögliches zu betrachten; sondern er betrachtet es als etwas, das im gewönlichen Laufe der Dinge nicht zu erwarten war, wenn die Menschen es nicht machten (III, 142).

4) Mit den einzelnen Stückchen der Erdschollen eines frisch gepflügten Ackers. Die einzelnen Stückchen der Erdschollen auf einem frisch gepflügten Acker können recht gut von selbst so liegen, wie man sie findet; und es lässt sich nicht nachweisen, warum sie eben anders liegen sollten. Aber dass alle diese Schollen zugleich so halb zermalmt, und reihenweise gehäuft liegen sollten, one vom Pfluge berürt zu sein, dies ist im höchsten Grade unwarscheinlich; und die Warscheinlichkeit bringt den Glauben an menschliche Arbeit herbei (III, 142).

5) Mit der menschlichen Sprache. Auch in der Sprache ist der Zufall, streng abstrakt gefasst, möglich, obgleich die Tatsache vor Aller Augen und Oren als gegeben vorliegt, dass der Glaube an das Gegenteil des Zufalls die Grundlage aller Gesellschaft unter den Menschen bildet. Kein Beweis lehrt uns, menschliche Sprache auf menschliche Gedanken zu deuten. Wir legen unsre Gedanken hinein in die Laute der Worte, welche wir hören; und wir glauben one Weiteres, dass die nämlichen Gedanken bei Anderen das Denken und Wollen des Ausdrucks gewisser Sprachformen begründen, den Ursprung samt der Absicht des Redens enthalten. Möglich wäre es gleichwol, dass eben solche Laute hörbar würden auch one vorausgehendes Denken und Wollen. Oder wer denkt an den Beweis der Unmöglichkeit? Sicherlich Niemand! (III, 142 f. Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 397).

6) Mit der kunstvollen Verknüpfung der verschiedenen Elemente des menschlichen Gehirns. Auch diese Verknüpfung war und ist durch reinen, absoluten Zufall möglich. Wenn wir jedoch auf die bekannte Herrschaft der Seele über Gehirn und Nerven reflektiren, wenn wir erwägen, dass die Atome, aus welchen die Nerven gebildet sind, keineswegs mit dem Seelenatome in gleichem Range der inneren Tätigkeit stehen können, weil sonst die Erfarung regelmässig solche Erscheinungen zeigen müsste, dergleichen wir nur in Krankheitsfällen des Nervensystems beobachten: — so erscheint uns der Zufall, wenn auch immer als möglich, so doch je länger, desto mehr als unglaublich. In der kunstvollen Einrichtung des Leibes scheint es gegründet zu sein, dass diejenigen Teile, welche mit der Seele im nächsten Kausalverhältnisse stehen, derselben ihre Einflüsse nicht weit gewaltsamer aufdringen, als dies wirklich zu geschehen pflegt. Die höchste Gesundheit des Körpers ist zugleich mit dem freiesten Gebrauche der Geisteskräfte in der Regel verbunden. Das ist eine merkwürdige Tatsache, worin warscheinlich der höchste Triumph derjenigen Kunst sich zeigt, welche den Menschen bildete (VI, 416).

§ 132.

II) Die Unmöglichkeit des Zufalls liegt aber ebensowenig in den äusseren Lagenverhältnissen der Realen. (Vgl. Flügel, Wunder, S. 161. Gegen Hendewerk.) Dies wäre nur der Fall, wenn die realen Wesen sich ursprünglich in starrer Ruhe befänden (cf. Hendewerk,

Jarbuch des Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, I, 79 f.). Wäre die starre Ruhe oder das starre Aneinander der qualitativen Atome im intelligibeln Raume erwiesen, so wäre allerdings ein strenger Beweis wenigstens für die Notwendigkeit eines πρῶτον κινοῦν, eines ersten Bewegers, möglich (cf. Hendewerk, A. a. O. I, 80. — Aber gegen Hendewerk: Flügel, Spekul. Theol. S. 343 f. 347 f. Zs. f. ex. Phil. IX, 155 f.). Nun ist aber Ruhe derjenige Zustand, in welchem die Geschwindigkeit gleich Null ist. Dieser Zustand ist 1) unerweislich und 2) höchst unwarscheinlich (IV, 331) gegenüber den unzäligen, möglichen Bewegungsverhältnissen von der verschiedensten Richtung und Geschwindigkeit, in welchen sich die Realen im sogenannten intelligibeln Raume befinden können und konnten. Was ist denn aber der intelligible Raum? Es ist der Raum, welchen die realistische Metaphysik für die Lagenveränderungen intelligibler Wesen konstruirt (III, 26). Der Begriff des intelligibeln Raums ist ein Hülfsbegriff, welcher entspringt, wenn von den nämlichen Realen oder intelligibeln Wesen sowol das Zusammen als das Nichtzusammen gedacht werden soll. Dieses aber ist notwendig, weil Bewegung der Veränderung vorausgesetzt werden muss. Es giebt eine ursprüngliche Bewegung, blos darum, weil der Raum, und folglich die Ruhe an einem Orte, gar kein reales Prädikat der Wesen sein kann. Daher ist es ein Wunder, wenn sich nicht Alles gegen einander auf alle mögliche Weise — jedoch ein jedes gleichförmig — bewegt (I, 264. Ziller, Herbartische Reliquien, S. 342). Also die ursprüngliche, d. h. die ursachlose Bewegung wenigstens der Mehrzal der Realen ist warscheinlich (cf. Cornelius, Über d. Entstehung der Welt, S. 6 f. 208 f.). Und man hat sich die realen Wesen als Leukippische, aber qualitative Atome mit ursprünglicher Bewegung zu denken (Ziller, Herbart. Rel. S. 342. Cornelius, Zs. f. ex. Phil. I, 417.)[1] Nach Herbart bedarf die Bewegung gar keines Grundes. Sie ist den Gegenständen im Raume vollkommen eben so natürlich, als die Ruhe.

Die ganze Überzeugung, dass ein Bewegtes, dem kein Hindernis widerfärt, in gleicher Richtung und Geschwindigkeit stets weiter gehen werde, beruht einzig auf der Voraussetzung, die Bewegung sei keine ware Veränderung (IV, 228), sondern das Bewegte befinde sich an jedem neuen Orte, den es erreicht, noch genau eben so wie an dem nächstvorhergehenden; und grade wie diesen, so verlasse es jenen.

Dennoch denkt man sich die Bewegung wie einen Zustand, in welchen ein Ding erst habe versetzt werden müssen, um aus der Ruhe zu kommen; woran one Zweifel etwas Wares ist, wenn jemals vorher das Ding ruhig gelegen hat. Aber eben dies ist eine grundlose Voraussetzung.

§ 133.

Wäre überhaupt Bewegung ein Zustand des Bewegten, so wäre

[1]) Wie wenig derartige Gedanken manchen Theologen plausibel erscheinen, lässt sich z. B. aus den entgegenstehenden Aussagen Fabri's, D. Sensus Communis, S. 17 f. 62, Briefe gegen den Materialism. 2. A. S. 74 entnehmen. Cf. Flügel, D. Materialism. vom Standp. der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet, Vorw. S. VII f. Spekul. Theol. S. 138.

sie ein Trieb; denn so nennt man ein solches Bestehen, welches innerlich nötigt zum fortgehenden Wechsel. Dieser Trieb würde alle künftigen Fortrückungen, wie sie durch die grade Linie der Ban bestimmt sind, prädestinirt in sich enthalten. Er würde zum Teil befriedigt durch jeden Teil der wirklich vollzogenen Bewegung. Aber nimmermehr kann ein Trieb, der zum Teil befriedigt worden, gleich sein ihm selbst vor der Befriedigung; sondern er ist notwendig schwächer um das Quantum, welches von ihm befriedigt wurde. Die Bewegung müsste demgemäss notwendig langsamer werden. Sie könnte nicht, wie sie muss, mit völlig gleicher Intensität, die wir Geschwindigkeit nennen, in's Unendliche fortgehen.

So lange man nun freigebig war mit allen erdenklichen Accidenzen, Attributen, Modifikationen; so lange man die Einfachheit der Qualität, und die Unmöglichkeit, in dieselbe irgend etwas Fremdartiges hineinzubringen, verkannte; so lange man nicht begriff, dass alle Raumbegriffe blosse Relationen ausdrücken, die ganz unfähig sind, irgend welche Bestimmungen des Realen herzugeben; das heisst, so lange man keine ware Ontologie vor Augen hatte: — so lange erschien es als recht wol tunlich, den Dingen jenen Zustand, den man Bewegung nannte, — als ob wirklich die Bewegung Etwas in dem Bewegten wäre, das dem Ruhenden fehlte, — bald zu geben, bald wieder zu entziehen. Man hätte sich freilich wundern sollen, dass der Wechsel selbst ein Zustand sei, und dass der Trieb in diesem Zustande niemals eine Spur von Sättigung zeige. Aber solche spekulative Verwunderung ermattet in den allermeisten Köpfen zu bald, als dass sie die gebürende Anstrengung des Denkens hervorrufen könnte. Sie verstummt in den Armen der Gewonheit; und man begnügt sich, wenigstens rechnen zu können, auch one den Gegenstand der Rechnung zu begreifen (IV, 229).

Eine Nebenbemerkung zum Vorhergehenden ist diese: Wenn Bewegung kein Zustand ist, so ist sie auch keine Wirkung; und es giebt keine Kraft, wodurch sie als Wirkung hervorgebracht werden könnte. Diese Sätze mögen dunkel scheinen, weil man gewont ist, von bewegenden Kräften reden zu hören. Allein statt aller Erläuterung diene hier der Rückblick in dasjenige Kapitel der Metaphysik, in welchem von Herbart der ware Grund der scheinbaren Kräfte der Attraktion und Repulsion nachgewiesen worden ist, ein Grund, den Niemand für eine wirkliche Beschaffenheit des Realen halten wird (IV, 230). Also Bewegung muss der Veränderung vorausgesetzt werden und man muss die Bewegung, welche dem ersten Zusammenstosse realer Wesen voranging, rückwärts in's Unendliche verfolgen (IV, 262).

Der Anfang irgend einer Reihe von Begebenheiten im Allgemeinen ist nunmehr ebensowenig wunderbar wie der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufs. Dieser Anfang musste hervorgehn aus den ursprünglichen Bewegungen der Realen (I. 263 f. 275. Flügel, D. Probleme d. Philos. und ihre Lösungen, S. 48 f.).

§ 134.

Bei der Annahme der ursprünglichen Bewegung der Realen sind nun aber wieder zwei Fälle als möglich denkbar (cf. Flügel,

D. Wunder, S. 161.) Die Realen bewegten sich nämlich entweder 1) von einander fort oder 2) zu einander hin.

1) Bewegten sich die Realen immer mehr von einander fort, dann konnte offenbar eine empirische Welt irgend welcher Art überhaupt nicht entstehen, weil zur Genesis derselben eine Verbindung der Realen und ein dadurch bedingtes inneres Geschehen in jenen qualitativen Atomen unbedingt erforderlich war.

II) Bewegten sich die Realen dagegen zu einander hin, so traten sie irgend einmal in ein vollkommenes oder unvollkommenes Zusammen (Cornelius, Über d. Entstehung der Welt, S. 208 f. IV, 261 f.). Auf diese Weise musste irgend eine Welt auf jeden Fall irgend einmal entstehen, nicht aber eine zweckmässige.

Aber wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässsigen Naturlaufs, eines schönheitsvollen Kosmos. Wie der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufes, nach den Erklärungen, die man davon zu geben im Stande ist, nicht mehr wunderbar bleibt; weder im Inneren der Seele, noch in der äusseren Welt; weder im organischen Reiche, noch am Himmel, — ebensowenig wunderbar ist der Anfang irgend einer Reihe von Begebenheiten im Allgemeinen. Denn wenn es ursprüngliche Bewegungen der Realen gab, so musste dieser Anfang irgendwann erfolgen. Das Wunderbare liegt demnach nicht im Anfange irgend einer Reihe überhaupt — und noch weniger im Fortgange derselben —, sondern vielmehr in dem Beginnen einer zweckmässigen Reihe, einer zweckmässigen, teleologischen Naturordnung. (I, 275.) Es ist wunderbar, dass aus dem Zusammen und aus den Bewegungen unzälbarer Substanzen das Zweckmässige hervorgeht (IV, 613).

Die Verwirrung, welche Kant hier angerichtet hat, indem er immerfort die Möglichkeit **aller** Zweckmässigkeit durch Zufall in Frage stellte, die sich doch eigentlich von selbst versteht, und gar nicht bezweifelt werden darf; — diese Verwirrung ist darum soviel schlimmer als manche andere, weil sie den unermesslichen Unterschied dessen betrifft, was in das Gebiet des menschlichen Forschens gehört, und des andern, welches davon ausgeschlossen werden, und dem Glauben überlassen bleiben muss.

Zu erklären, welche innere Bildung die einzelnen realen Elemente der Materie dann besitzen müssen, wann diese Materie lebensfähig sein soll; ferner anzugeben, wie die innere Bildung verschieden bestimmt sein müsse, wenn hier ein Pflanzenleben, dort ein tierischer Leib entstehen und fortdauern, oder wenn Erscheinungen bald der Sensibilität, bald der Irritabilität, bald der Reproduktion hervortreten sollen: — das sind zwar schwere Aufgaben, die nicht leicht zu lösen sind. Aber diese Nachweisungen der inneren Möglichkeit des Lebens fallen dennoch allerdings in die Sphäre der menschlichen Naturforschung, und zwar one die mindeste teleologische Einmischung, auf dem Wege der rein theoretischen Spekulation. Herbart hat dieses im zweiten Teile (Werke, Band IV) seiner Metaphysik faktisch dargetan, soweit es nötig war, um die Ban der weiteren Untersuchung zu eröffnen, jedoch, wie sich von selbst versteht, erst nach gehöriger Erklärung der Materie überhaupt. Denn wer noch in dem Traume von anziehenden und abstossenden

Kräften der Materie befangen ist, der kann von der Art und Weise, wie eine solche Untersuchung gefürt werden muss, auch nicht das Allergeringste begreifen. Alsdann aber wird sich von selbst offenbaren, dass mit aller Kenntnis der Möglichkeit des Lebens noch immer nicht der wirkliche Ursprung desselben erkennbar wird (III, 141); grade so wenig, als die Astronomie uns jemals über den Ursprung des Sonnensystems vollständig belehren kann, wiewol sie in dieser Hinsicht Hypothesen aufstellt und veranlasst, denen aber der eigentliche Anfang jedesmal fehlt.

Die Zweckmässigkeit der Organismen bleibt eben tatsächlich immerfort das unberürte Geheimnis, zu welchem uns der Schlüssel nicht auf dem Wege des Wissens gegeben werden kann. (III, 142. Cornelius, Über d. Entstehung d. Welt, S. 209 f.)

§ 135.

Wir erhalten demgemäss, auf Grund des zuletzt Entwickelten, folgende Resultate:

α) Die Möglichkeit einer zufälligen Zweckmässigkeit, oder genauer, die Möglichkeit der Entstehung der Zweckmässigkeit durch Zufall ist anzuerkennen. (cf. E. Pfleiderer, Lotze's philos. Weltanschauung, S. 46 f. Vgl. die Definition der Zweckmässigkeit bei Cornelius, Zs. f. ex. Phil. I, 421.) Der Atheismus ist folglich, soweit die exakt-philosophische oder realistische Metaphysik rein als solche in Betracht kommt, eine mögliche Hypothese, und zwar ist er, streng abstrakt genommen, ebenso möglich, wie die Hypothese von der Entstehung der Zweckmässigkeit durch die Macht einer schöpferischen Intelligenz, welche, die Qualitäten der einfachen Realen durchschauend und beherrschend, sie in der Weise zusammenfürte, dass sie, in Folge ihres vollkommenen oder unvollkommenen Zusammenseins und der daraus notwendig hervorgehenden Selbsterhaltungen und Wechselwirkungen, die zweckmässig geordnete Welt bilden mussten.[1])

β) Ist die Hypothese des Atheismus möglich, so folgt weiter, dass von einem metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes überhaupt, geschweige denn von einem strengen Beweise, in keiner Weise die Rede sein kann. (cf. Flügel, D. Wunder, S. 161.)

[1]) Wenn nun auch der Atheismus wissenschaftlich, nämlich rein theoretisch-metaphysisch möglich ist, so hat er doch sehr wenig Warscheinlichkeit für sich. Und vor Allem wird er aus dem Grunde niemals zur allgemeinen Weltansicht erhoben werden können, weil er die höchsten und tiefsten Bedürfnisse der Menschenseelen, die edelsten Vorstellungen, Gefüle und Strebungen grade der edelsten Menschen — die aber keineswegs nur unter der leider allzu oft fälschlich sogenannten Geistesaristokratie zu suchen sind, — durchaus unbefriedigt lässt. Der Atheismus, welcher in den allermeisten Fällen nicht aus der überwältigenden, subjektiv überzeugenden Kraft theoretischer Gründe, sondern aus der nach unten ziehenden Macht praktischer Verdorbenheit hervorgeht, ist der systematische Zweifel an allem Hohen und Reinen, Heiligen und Idealen. Es ist der Zweifel, welcher, wenn er konsequent durchdacht wird, nur zu leicht und oft zur Verzweiflung fürt. Der konsequente Atheismus ist also zugleich Pessimismus, in des Wortes strengster Bedeutung; und der Dichter Tiedge hat Recht, wenn er sagt:

„Der Zweifel hat Verzweiflung oft geboren;
Denn Alles hat, wer Gott verlor, verloren!“.

Wenn trotzdem die Annahme des Seins eines Gottes, streng genommen, zunächst nicht unmöglich ist, so leuchtet ein, dass, wenn Gott wirklich ist, er jedenfalls nicht erkennbar ist:

a) wie die gegebenen, objektiven Erscheinungen der sinnlichen Erfarung, oder

b) wie solche Dinge, deren Existenz zur Erklärung des Gegebenen notwendig vorausgesetzt werden muss, wie z. B. die Existenz der Atome und des Äthers. One eine geläuterte, strenge Atomistik kann die Erfarung nicht begreiflich gemacht, nicht erkannt werden; und die Annahme des Äthers ist bekanntlich aus dem Grunde erforderlich, weil eine unmittelbare actio in distans nach der realistischen Metaphysik undenkbar ist. (cf. Cornelius, Über d. Bedeutung des Kausalprinzips in d. Naturwissenschaft, S. 13 f. 24.) Man will in der exakten Naturwissenschaft mit Recht nichts wissen von beliebigen Voraussetzungen, nichts von gezwungenen Deuteleien. Aber man hat zuweilen vergessen, dass das Denken nicht blos mit dem Anschauen, sondern auch mit sich selbst übereinstimmen soll. Oder wird Jemand das Gegenteil wollen?

In dem Bestreben, streng exakt zu sein, hat man nicht selten das, was die Erfarung überschreitet, verschmäht, in der Meinung, dies Transszendente sei nichts als beliebige Voraussetzung. Man bemerkt in solchem Falle also nicht, dass die Erfarung gewisse Voraussetzungen fordert, welche zu ihr als notwendige Ergänzungen gehören, obgleich sie nicht, wie die im Voraus berechneten Tatsachen, irgend einmal in die Sinne fallen werden, sondern stets Gegenstände des Denkens bleiben.

Betrachtet man das Verfaren der Physiker mehr in der Nähe, so findet man, dass ihre Beschreibung desselben nicht gar zu streng zu nehmen ist. Auch beliebige Voraussetzungen und erzwungene Deutungen sind ihnen nicht ganz fremd (IV, 12 f.).

γ) Ist nun aber kein Beweis, so ist folglich auch kein Wissen vom Dasein Gottes, sondern nur ein, irgendwie beschaffener, Glaube möglich. Man hat mithin die Freiheit der Wal zwischen dem Glauben an die absichtslose Zauberwirkung des absoluten Zufalls und dem Glauben an die absichtsvolle Verknüpfung der Realen von Seiten eines intelligenten Wesens; Freiheit der Wal zwischen Theismus und Atheismus, zwei diametral, kontradiktorisch entgegengesetzten Weltanschauungen, die als solche jedoch nicht Sache des Wissens, sondern nur des Glaubens sind. Denn das streng exakte Wissen, rein als solches, begründet eine Weltanschauung nicht.

δ) Obwol also die Zweckmässigkeit eine gegebene Form ist, unter der wir gewisse Naturdinge aufzufassen nicht umhin können, so bildet sie doch kein metaphysisches Problem, aus dem man Erkenntnisse schulgerecht ableiten könnte (Vgl. Thilo, Gsch. d. neuer. Phil. S. 396 f. Flügel, D. Probleme der Philos. u. ihre Lösungen, S. 148 f. 156 f. 160.); und zwar aus folgenden Gründen:

1) Sie ist nicht gleichförmig gegeben wie die allgemeinen metaphysischen Probleme: die Inhärenz, die Veränderung, die Materie und das Ich.

Die lange Herrschaft der Kantischen Lehre, in so mancher Hinsicht woltätig, verbreitete dennoch auch einige schädliche Einflüsse; unter

diesen besonders die Überspannung der Freiheitslehre, von welcher man indessen, seitdem die bekannten politischen Täuschungen schwinden, allmälich zurückkommt; und die Geringschätzung der Teleologie, welche leider noch fortdauert, wärend die zu ihr gehörigen Warnehmungen, die natürlich nicht still stehen konnten, sich hinter sogenannten Ansichten von der Harmonie des Lebens verstecken. Wird einmal die neue exakte Naturphilosophie, welche von Herbart in der Metaphysik vorgetragen worden ist, gehörig geprüft, so muss sich eben so ungesucht als unvermeidlich die Teleologie in ihre alten Rechte wieder eingesetzt finden. Denn sie beruht auf unmittelbar gegebenen Formen der Erfarung.

Können wir aber diese Formen nicht ebenso bestimmt, wie die übrigen, als wissenschaftliche Prinzipien bearbeiten und benutzen, so müssen wir deshalb unsere menschliche Beschränktheit bedauern.

An sich betrachtet aber stehen alle gegebenen Formen in dem gleichen Range als Prinzipien des Wissens. Und für uns behält trotzdem die Teleologie den unendlich wichtigen Vorteil, dass sie grade hinweist auf den Grund der Religion, auf die Vorsehung; wärend sie zugleich dem Menschen die Grösse seiner Unwissenheit vorhält, die er so ungern eingesteht (IV. 5).

Die Auffassung des Weltganzen, des Universums, als eines zweckmässigen Organismus, sofern sie sich nicht schon auf den Grund des religiösen Glaubens stützt, ist völlig willkürlich und unberechtigt (cf. Schaarschmidt, D. Atheismus, S. 16 f. Flügel, Spekul. Theol. S. 377 f. Thilo, Theologis. Rl. S. 106.) Selbst Kant hat, vom Geiste behutsamer Naturforschung sich weit entfernend, die Natur, im Widerspruche mit der Erfarung, als ein geschlossenes Ganzes, als ein perpetuum mobile, dargestellt. Kant beschreibt nämlich ein Ding als Naturzweck, wenn es von sich selbst — obgleich in zweifachem Sinne — zugleich Ursache und Wirkung ist. Ein Baum erzeugt einen andern änlichen (III. 135); er erzeugt aber auch fortwärend sich selbst, indem er seine Narungsstoffe sich anbildet, und indem seine Teile sich zum Leben gegenseitig ergänzen. — Hier nun gerät Kant selbst in Verwunderung, und verliert die Fassung des Denkers. Denn er setzt es als minder bedeutend bei Seite, dass erst Narungsstoffe von aussen kommen, und sich darbieten, und den Organismus von der Krankheit des Hungers, durch welche er sich selbst nicht bilden, sondern zerstören würde, heilen müssen, wenn der sogenannte Bildungstrieb, der in dem sich selbst überlassenen Organismus nur ein Zerstörungstrieb sein würde, sich äussern soll. So erscheint denn in Kant's Darstellung das innere Kausalverhältnis der Teile eines Organismus, gradezu der Erfarung widersprechend, als ein geschlossenes Ganzes, wie in einem perpetuum mobile. Und dadurch wird denen die Ban bereitet, die sich erlauben, das Universum one Weiteres nach Art eines Organismus aufzufassen, und ihm eine ewige Jugend beizulegen, die man keinem bekannten lebenden Wesen, auch nicht einmal bei der besten Narung und Pflege, verschaffen kann. Dass dabei die höchst engen thermometrischen und hygrometrischen Grenzen, worin alles erfarungsmässig bekannte Leben eingeschlossen ist, sehr gern vergessen werden, versteht sich bei so unüberlegten Gedankensprüngen von selbst.

Die Bewunderung dessen, was in der Sinnenwelt vorge-

funden wurde, wenn auch in wesentlich anderer Form, hat Flügel bekommen. Sie ergötzt sich nun an einem Gaukelspiel, worin ein Leben one alle äussere Bedingungen und Schranken des Lebens vorgespiegelt wird (III, 136). Der Begriff des Organismus genügt demnach keineswegs, um uns zu der Annahme zu veranlassen, dass die Zweckmässigkeit ebenso gleichförmig gegeben sei wie die übrigen allgemeinen Probleme der Metaphysik. Die Frage, ob die Natur sich ursprünglich selbst organisire oder nicht, ist uns von der Erfarung gar nicht aufgegeben (III, 138); und wenn von jenem all-einen, allgemeinen, zweckmässigen Organismus, von jener höchsten Einheit, welche bei Spinoza Substanz, bei Schelling das Absolute, der Ungrund, oder wie sonst immer, genannt wird, die Rede ist (III, 353), so müssen wir bekennen, dass wir das Dasein eines solchen vielgepriesenen Organismus, jenes Grundes und Zieles der sogen. organischen, d. h. monistischen Weltanschauung, überhaupt nicht kennen. Auf keinen Fall ist uns also die Zweckmässigkeit eines einzigen, all-einen Organismus, oder vieler, individuell-verschiedener Organismen ebenso wie die übrigen metaphysischen Probleme gegeben.

Unternimmt man es nun aber dennoch, die Erkenntnis der sogenannten höchsten organischen, innerlich zweckmässigen Einheit als unmittelbar gegebenes, metaphysisches Problem hinzustellen, und versucht man es, in jene Einheit zugleich die Metaphysik und die Naturbetrachtung insofern hineinzuziehen, als die Natur begriffen werden soll, — so ist dies das Werk einer grossen Unbehutsamkeit, welche gleich Anfangs das zusammen mengt, was erst am Ende der Untersuchung verknüpft werden kann. Wissenschaftlich kann man den hiermit aufgenommenen Irrtum zwar sehr bestimmt und scharf widerlegen; aber die Widerlegung wird nur von denen verstanden, welche die wesentlichen Grundzüge der Ästhetik und der Metaphysik schon kennen. Stehen nicht beide zugleich vor Augen, so lässt sich die Vergleichung, worauf hierbei Alles ankommt, nicht anstellen. Dann kann man nichts Anderes tun, als den Verehrern jener ästhetischen Einheit des all-einen Weltorganismus an ihren Werken zeigen, dass dieselben doppelt verfehlt sind; nämlich sofern sie weder eine ware Metaphysik, noch eine ware Ästhetik zu Stande bringen können (III, 354).

2) Sie enthält keinen Widerspruch, und ist insofern kein in eine metaphysische Spekulation hineintreibendes Problem (cf. Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 397). Es lässt sich folglich auch nicht definitiv, mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob die objektive Zweckmässigkeit dem Zufall, oder einem intelligenten Wesen ihr Dasein verdankt, weil kein Wille etwas vermag, das an sich unmöglich wäre.

Herbart behauptete, wie wir im Vorhergehenden entwickelt haben, — nicht etwa, Kant befinde sich in Betreff der Teleologie in einem fest bestimmten Irrtume, den man ein für allemal nachweisen und widerlegen könnte, — sondern, er verrate eine Schwankung unreifer Gedanken in diesem Punkte. Um nun so kurz als möglich die nötigen Belege zu dieser Beschuldigung zusammenzustellen (III, 138), wälen wir eine Stelle, an welcher nicht leicht eine Übereilung im Ausdrucke zu erwarten ist.

Gewönt an die Antinomien, welche eine der geistreichsten Darstellungen der Vernunftkritik ausmachen, will Kant auch der teleologischen Urteilskraft eine änliche Verwickelung in Widerspruch mit sich selbst nachweisen, wie er es dort in Ansehung der theoretischen Vernunft geleistet zu haben glaubte. Wie lauten nun die einander widerstreitenden Sätze?

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich.[1])

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.[2])

Sollte wegen des Begriffs der mechanischen Gesetze (cf. Flügel, D. Wunder u. die Erkennbark. Gottes, S. 7 f. 10 f. 18 f. Cornelius, Über die Bedeutung des Kausalprinzips in d. Naturwissenschaft, S. 1 f. 8 f. 19 f. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. modern. spekulativ. Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet, S. 102 f. Drobisch, Religionsphilosophie, S. 121) dem mit Kant noch nicht vertrauten Leser ein Zweifel aufstossen, so können wir denselben leicht auf eine authentische Weise heben. Unmittelbar jenen Sätzen vorher geht die Bestimmung des Gegensatzes, dass da, wo die mechanischen Gesetze nicht ausreichen, ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen, zu Hülfe gerufen werden solle. Die mechanischen Gesetze in dieser Bedeutung befassen demnach Alles, was möglicherweise geschehen kann, auch wenn kein Wille dazu kommt, der eine causa finalis herbeifürt.

Gesetzt nun, wir erdreisten uns mit Herbart, einen Kant zu belehren, dass sein Gegensatz gar keine Bedeutung habe, indem keine causa finalis irgend etwas vermag, das nicht im Gebiete der causa efficiens liegt; oder kurz, indem kein Wille mehr vollbringen kann, als was an sich möglich ist; — gesetzt ferner, wir erinnern zum Überfluss an den Leibnizischen Dogmatismus, nach welchem der göttliche Ratschluss unter den möglichen Welten die beste wälte, was wird uns begegnen? Eine Beschämung, wie es scheint. Denn Kant weiss Alles, was wir ihm sagen wollen. Er sagt es selbst in folgender Stelle: „Wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch, und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher lässt sich selbst in organischen Produkten der Natur eine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken; one die Prinzipien der Beurteilung derselben zu verwechseln, und eins an die Stelle des andern zu setzen.“ (III, 139 f.)

Nach einer so bestimmten und genügenden Erklärung von Seiten Kant's wird doch nun Alles, so meint Herbart, im Reinen sein? Nichts weniger als das! Denn gleich darauf wird von Kant behauptet: „Wir wissen nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe; nur soviel ist gewiss, dass, soweit wir nur immer darin kommen

---

[1]) Dieser richtige Satz bezeichnet auch die Meinung Herbart's, sowie der übrigen philosophischen Realisten.

[2]) Dieser falsche Gegensatz ist nichts Anderes als ein Sophisma des sich selbst vergessenden Kant.

mögen. sie doch allemal für Dinge. die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sei. und wir also. nach der Beschaffenheit unseres Verstandes. jene Gründe insgesamt einem teleologischen Prinzip unterordnen müssen!"

Was heisst nun das? Ungefär soviel. als ob ein Mathematiker, der eine gewisse Funktion in eine unendliche Reihe entwickeln will, von der Arbeit ermüdet spräche: Mit dieser Reihe komme ich niemals zu Ende; ich will also die noch fehlenden Glieder durch eine Funktion von ganz anderer Art ersetzen (III, 140).

Vergegenwärtigen wir uns nun noch einmal die weiter oben angefürten Beispiele, z. B. dasjenige von der zweckmässigen Anordnung der Weltkörper unseres Sonnensystems mit seiner glücklichen Stabilität; erinnern wir uns. dass jeder einzelne gegebene Fall von objektiver Zweckmässigkeit nur eine von unendlich vielen Möglichkeiten als verwirklicht darstellt, so lässt sich die Betrachtung dieser einzelnen Fälle leicht allgemein machen.

Immer bleibt der obige Satz gültig: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich. Niemals stützt sich die exakt-philosophische Teleologie auf den falschen Gegensatz: Einige Erzeugung materieller Dinge ist unmöglich nach blos mechanischen Gesetzen. Denn keine causa finalis vermag etwas, das nicht im Gebiet der causa efficiens liegt, d. h. mit andern Worten, kein Wille vermag etwas, das an sich unmöglich wäre. (III. 139. 141. Flügel. Materialism. S. 86 f. D. Wunder, S. 163 f. Probleme d. Phil. u. ihre Lösungen, S. 156 f. Cornelius. Über d. Entstehung d. Welt, S. 209 f. Thilo. Zs. f. ex. Phil. II, 447. Theologis. Rl. S. 106. Hollenberg, bei Herzog, PRE. XIX, 635 f.).

Aber jedesmal kommt die Warscheinlichkeit in Frage. ob ein solches oder anderes Ding, welches wir in der Mitte unzäliger verschiedener Möglichkeiten erblicken, entweder mit oder one Absicht entstanden sein möge, da zum Entstehen die blosse Möglichkeit seiner Form noch gar nicht hinreichte, wenn seine Materie eben so gut andre Formen haben konnte. und wenn zu vermuten ist, dass sie dergleichen zuvor wirklich hatte (III. 141).

3) Sie kann nie zum Wissen erhoben werden. Mit aller Kenntnis der Möglichkeit des Lebens wird noch immer nicht der wirkliche Ursprung desselben erkennbar (III. 142). Was folgt daraus? Offenbar dies. dass kein strenger Schluss (cf. Flügel. Materialism. S. 86 f.) oder keine Demonstration des Daseins Gottes aus der gegebenen objektiven Zweckmässigkeit der Natur möglich ist. (I. 277.)

ε) Ist nun auch kein strenger Schluss oder keine Demonstration des Daseins Gottes aus der gegebenen Zweckmässigkeit der Natur möglich, so ist jene abstrakt mögliche Annahme des Zufalls doch unendlich unwarscheinlich. (Flügel, Materialism. S. 53 f. 71 f. IV. 332.) Wenn die Teleologie ihre Wirkungen zu versagen scheint. so liegt dies immer an den falschen philosophischen oder naturphilosophischen — nicht exakt-wissenschaftlichen — Systemen. Wer daher vom Zufalle als der die Welt bildenden Macht redet, begiebt sich in ein höchst bedenkliches asylum ignorantiae. welches auf

die geistige Beschaffenheit. die Denkfähigkeit und Urteilskraft des Redenden ein ganz eigentümliches Licht. oder vielmehr, einen sehr dunkeln Schatten wirft. Der so Redende appellirt an ein durchaus nicht Gegebenes, grosses Unbekanntes. an ein X, welches immerhin die spekulativen, aber rein subjektiven Verlegenheiten gewisser phantastischer Mode- oder Halbphilosophen, in deren Vorstellungskreise Philosophie. Naturkenntnis und Phantasie zu einem trüben mixtum-compositum amalgamirt sind, befriedigen mag. bei welchem aber von einem wirklich objektiv die Naturerscheinungen Vorstellenden. d. h. von einem streng verständig und vernünftig Denkenden etwas irgend Zureichendes nicht vorgestellt oder gedacht werden kann. (cf. Thilo, Zs. f. ex. Philos. IV. 403 f.)[1])

C. Dritte Annahme: Die zweckmässig geordnete Welt ist durch Absicht entstanden.

§ 136.

So bleibt denn nach vernünftiger Betrachtung aller einschlagenden Momente nichts Anderes übrig. als die ebenso woltätige wie natürliche Teleologie. (III. 133. cf. Wigand. Über Darwin's Hypothese Pangenesis. 1870. Die Alternative: Teleologie oder Zufall, vor der königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin, 1877. Gegen Du Bois-Reymond. Darwin versus Galiani. 1876). Diese besteht. richtig verstanden, in der Annahme eines die Realen zweckmässig verknüpfenden. frei schaffenden Wesens. welches Einsicht. Willen und Macht besitzt. und welchem man den erhabenen Namen „Gott" beizulegen mit Grund kein Bedenken tragen kann. (Flügel. D. Wunder. S. 163 f. Theol. Lit. Zeit. 1882, S. 11 f. Gegen Ritschl. Theol. und Metaphys. S. 12 f.)[2]) Es ist aber wol zu berücksichtigen. dass die theoretische Annahme des Daseins Gottes. auf welcher wenigstens objektiv der Theismus beruht — subjektiv ist derselbe begründet durch ein ethisches Motiv zum Glauben, nämlich durch das ethische Bedüfnis nach Religion —. streng genommen. nichts als eine im höchsten Grade warscheinliche

[1]) „Vain is the world. but only to the vain" und „ars non habet osorem, nisi ignorantem!" — diese Worte gelten auch in Bezug auf die wunderbare, teleologische Kunst, welche der wirklich Denkende, also der Mensch κατ᾽ ἐξοχήν, (Vgl. das sanskritische „manuscha", lateinisch mens = denken) unschwer in der Welt findet. Wer die Welt für leer und zwecklos hält, der versteht sie nicht, der hat ihre Deutung nicht erkannt.

[2]) Die bezeichnete Annahme ergiebt sich one Weiteres dem strengen, exakten, objektiven Denker, wenn demselben alle subjektiven Einmischungen möglichst fern bleiben. Dies ist aber in der Philosophie als strenger Warheitsliebe, als wirklicher Philalétheia, unbedingt erforderlich. cf. Thilo, Gsch. d. griech. Phil. 2. A. S. 28. 312: „So lange jene echte philosophische Stimmung vorherrscht, welche ein Wissen, dessen Gegenteil unmöglich ist, rein um des Wissens willen sucht, tritt das eigene Selbst mit seinen Angelegenheiten zurück. Der in irgend eine Wissenschaft warhaft Vertiefte fragt nie, was dabei für ihn selbst herauskommen möge. Wer sich nicht zu dieser Selbstlosigkeit erheben kann, der hat bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten einen andern Zweck, als die Wissenschaft selbst, und steht deshalb in grosser Gefar, die Wissenschaft zu verderben, mag jener andere Zweck sein, welcherlei Art er will." (Vgl. auch Flügel, Spekul. Theol. S. 265 f. Schoel, Zur Kritik der Herbartischen Religionsphilosophie. Jarb. d. V. f. w. P. XV, 14 f.)

Hypothese ist, denn es zeigte sich, dass alle Erzeugung materieller Dinge auch nach blos mechanischen Gesetzen möglich ist (III, 141. Flügel, D. Wunder, S. 164).

Der Atheismus ist eine wissenschaftlich mögliche, aber nur der Theismus ist eine wissenschaftlich warscheinliche Hypothese. Herbart stellte sich, zunächst aus objektiven, theoretisch-metaphysischen Gründen, auf die Seite des Theismus, und somit bildete für ihn Gottes Intelligenz, verbunden mit Gottes Willen und Macht, den auf höchster Warscheinlichkeit beruhenden, zureichenden Erklärungsgrund der objektiven Zweckmässigkeit.

Die Voraussetzung, dass das Zweckmässige nicht blos treffe zum Zweck, sondern ausgehe vom Zweck, welcher zuvor gedacht, gewollt und ausgefürt wurde von einem wirksamen Geiste, mag man im Zusammenhange strenger Spekulation immerhin eine Hypothese nennen, zum Unterschiede von der Demonstration. Wie stark aber diese Hypothese den Glauben zu tragen vermöge, das beweist eine andre Anwendung derselben unwidersprechlich. Woher wissen wir, dass Menschen, nicht blos menschliche Gestalten, uns umgeben? Wir erklären uns ihre zweckmässigen Handlungen aus vorausgesetztem Denken, Wollen und Handeln. Niemand kann sagen, er habe dieses Vorausgesetzte wargenommen. Niemand kann leugnen, dass er es hinzudenkt, es hineinträgt in die Warnehmung.

Aber freilich, nicht in jede Warnehmung menschlicher Gestalten wird das Gleiche hineingedacht. Wir unterscheiden den Wansinnigen vom Verständigen, und beide vom Kinde. Wir beurteilen das Mass und die Art des Verstandes nach den Handlungen. Demnach ist wirklich das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart, und es wird dem Idealismus nie gelingen, auch nur zum Schein dieselbe durch Gesetze unseres Denkens — wozu zuerst Fichte Versuche machte — zu erklären.

So gewiss nun unsre Überzeugung feststeht, dass den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht: — eben so gewiss muss es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur objektiven Stütze, zur theoretischen Bestätigung des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist, und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüte hat, als alle Philosophie.

§ 137.

Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches, als Erkenntnis betrachtet, sich mit dem vergleichen liesse, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre, in der Tat in's Unendliche sich erstreckenden, möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmassungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen, — und vielleicht weislich versagt sind.

Es wäre überdies noch zu beweisen, 1) dass der Religion durch den Mangel eines solchen Wissens etwas Wesentliches abgehe; und 2) dass sie etwas gewinnen würde, wenn Gott in scharfen, spekulativen Umrissen, die dem strengen und warheitsliebenden Forscher deutlich sind, vor uns stünde (I, 277 f.).

Die Richtigkeit der Teleologie und der damit im Zusammenhange stehenden Annahme des Daseins Gottes lässt sich also nicht streng allgemeingültig beweisen. Indessen die Teleologie behauptet dennoch ihr objektives Recht bei den interesselos Denkenden, und wenn sie auch zeitweilig entweder ganz verschwunden oder sehr weit zurückgedrängt ist, stellt sie sich doch, wenn der richtige Zeitpunkt für sie gekommen ist, fast immer wieder ein. Woraus erklärt sich diese für die Religion so günstige Erscheinung auf dem Gebiete des geistigen Lebens? Aus der Erfarung. In wiefern? Die Erfarung, mächtiger als die Systeme, und unbekümmert um deren Dank oder Undank, sorgt immer von Neuem dafür, dass aus unserer ästhetischen Auffassung — welche für sich allein dem Zweifler als ein rein poetisches Bild, als ein Produkt der auch philosophische Mythen schaffenden Phantasie erscheinen möchte, — eine theoretische werde, in sofern wir dies ertragen können.

Der gestirnte Himmel und der Bau der organischen Körper: — das sind keine Fiktionen der Dichter. Jener schreckt uns durch die Grösse unserer Unwissenheit; dieser zwingt den Witz der Physiologen, dass sie oft genug selbst wider Willen einstimmen müssen in die Sprache der teleologischen Naturbetrachtung.

Darum wird niemals die Teleologie entbehrlich werden. Aber auch niemals wird sie feste Grenzen erlangen. Bald wird man zuviel behauptet, bald wiederum zuviel zurückgenommen haben. Und das Zurücknehmen wird sich eben so wenig rechtfertigen lassen, als die Übertreibungen des Behauptens. Aber soviel ist jedenfalls klar, dass von allen Betrachtungen über Objekte der Physiologie und Physik auch nicht das Mindeste weiter reicht, als bis zur Erklärung des Fortbestehens, wenn der Anfang schon vorhanden war (IV, 618. Hartenstein, Metaphys. S. 534 f. Thilo, Über Schopenhauer's eth. Atheism., S. 61 f. Theologis. Bl. S. 111. Ballauff, Jarb. des Vereins f. wissenschaftl. Päd. V. 98 f. Flügel. Materialism. S. 57 f. 66 f. 72.).

§ 138.

Die theoretische Hypothese vom Dasein Gottes beruht also auf einem exakt-philosophischen Warscheinlichkeitsschlusse, in sofern die Natur nur mit höchster Warscheinlichkeit zu Gott fürt.

In der Synechologie, d. h. in der Bearbeitung des Problems der Materie (Vgl. Thilo, Gsch. d. n. Phil. S. 375 f.) ist von Herbart gezeigt worden, dass unter einer Menge von von einander unabhängigen Körpern allemal Bewegung als ihr ursprüngliches Raumverhältnis zu erwarten, Ruhe dagegen unendlich unwarscheinlich ist, und zwar aus dem Grunde, weil Ruhe unter den unzäligen Möglichkeiten der grösseren oder geringeren Geschwindigkeit nur ein einziger Fall, nämlich derjenige Fall ist, in welchem die Geschwindigkeit gleich Null sein würde. Das Ver-

hältnis der Ruhe zu den Möglichkeiten der Geschwindigkeit ist folglich: $= 1 : \infty$.

Angenommen nun, diejenigen Weltkörper, welche wir Fixsterne nennen, stünden wirklich, der Bedeutung des Wortes gemäss, zu einander in stets gleich bleibenden Raumverhältnissen und Entfernungen: — so würden wir, selbst noch one die Zweckmässigkeit einer solchen Befestigung grade einzusehn, uns dennoch hierüber im allerhöchsten Grade wundern, und eine Absicht hinzudenken, die aus dem unermesslichen Gebiete der Möglichkeiten diesen Fall herausgehoben und erwält habe. Es wäre nun nicht ein von uns vollkommen begriffener Zweck, — denn warum sollten grade alle Bewegungen vom Himmel verbannt sein? — aber es wäre das Seltsame und aller Warscheinlichkeit ganz Zuwiderlaufende, welches uns bestimmen würde, zu sagen: Seht hier den Finger einer unendlichen Macht! Denn wir können nicht glauben, dass diese Anordnung der Dinge von selbst da sei.

In der Wirklichkeit ist es nun der Teleologie nicht vergönnt, so positiv aufzutreten, wenigstens nicht in diesem Punkte. Denn von einigen, wiewol höchst wenigen, Fixsternen ist die Bewegung den Astronomen bemerkbar.

An unmittelbar schlagender Evidenz hat also die Teleologie etwas verloren! Allein man überlege den Verlust nur genauer. Ist denn dasjenige, was die Erfarung lehrt, in der Tat das Nämliche wie das, welches man von dem rohen Zustande einer sich selbst überlassenen Materie erwarten konnte?

Alle möglichen Geschwindigkeiten waren bei einer so ungeheuren Menge von Weltkörpern, wie wir sie erblicken, der Warscheinlichkeit gemäss. Welche Geschwindigkeit ist denn wol die grösste? Und wie weit entfernt müssen wir denn wol von denjenigen Weltkörpern sein, die sich mit der grössten möglichen Geschwindigkeit — wenn dies nicht Unsinn wäre — bewegen (IV, 331), damit dieselbe für uns ganz unmerklich werde? —

Freilich ist es die Entfernung, welche uns dahin bringt, sehr viele gegenseitige Bewegungen der Fixsterne gar nicht warzunehmen. Aber so lange man nicht eine Grenze bestimmen kann, über welche hinaus die Geschwindigkeit sich nicht grösser denken lässt, bleibt immer die natürliche Erwartung diese: es werde gar manche Bewegung einzelner Sterne wol gross genug sein, um leicht bemerkt zu werden. Die Entfernung ist und bleibt eine endliche Grösse. Warum sind denn nun aber die Geschwindigkeiten aller Fixsterne so gering, dass unserm unbewaffneten Auge der Himmel mit völlig ruhigen Lichtern zu leuchten scheint, und mit dem Gebrauche des Fernrors noch die angestrengteste Beobachtung verbunden werden muss, damit in seltenen Fällen wenigstens eine Spur von Bewegung zum Vorschein komme? —

Die Abweichung des Gesehenen von dem Erwarteten, vom Warscheinlichen, bleibt immer noch so ungeheuer, dass der Verlust, den die Teleologie durch die entdeckten Bewegungen einiger Sterne zu erleiden glauben oder fürchten könnte, viel zu klein ist, um irgend in Betracht zu kommen. Der Himmel ist für uns immer noch der alte Kosmos, wenn wir nur nicht

die Kosmologie als ein Netz von bestimmten Begriffen betrachten, womit er sich umstricken liesse.

§ 139.

Nicht mit Unrecht also gebraucht man die Worte Glauben und Anen, im Gegensatze zum Wissen, in solchen Fällen, die dem zuletzt angefürten änlich sind. Es fehlt etwas am Belege einer dogmatischen Behauptung. Gleichwol, sobald man versucht, ihr zu widersprechen, und einen andern, nur leidlich vernünftigen Gedanken an die Stelle zu setzen: — so stösst man auf eine so ungeheure Unwarscheinlichkeit, oder auf ein so törichtes Hypothesenspiel, dass selbst der kälteste Verstand sich dagegen erklären muss.

Die Teleologie wird daher nicht etwa erbeten vom Gefül, wie so Manche sich vorzustellen scheinen. Die Sache verhält sich vielmehr grade umgekehrt: 1) Erst sind die teleologischen Vermutungen, als höchste Warscheinlichkeiten, schon in der lediglich theoretischen Ansicht vorhanden; 2) alsdann fliessen sie zusammen mit dem moralischen Glauben, der in jedem menschlichen Gemüte seine unvertilgbaren Wurzeln hat. Dieses Zusammenfliessen teleologischer, also theoretischer Vermutungen, und ethischer, also ästhetischer Motive kann Niemand hindern, weil gar kein Grund dazu vorhanden ist.

Es liegt demgemäss nicht an der Natur, weder in uns noch ausser uns, wenn irgendwo die Teleologie ihre erhebende Wirkung zu versagen scheint. Es liegt an den falschen Systemen (IV, 332. Flügel, D. Materialism. S. 86 f.).

§ 140.

Die falschen Systeme sind auch daran Schuld, wenn folgende beiden Fragen aufgeworfen werden: 1) Wo ist denn der Zweck derjenigen Pflanzen und Blumen, die ungesehen wachsen, blühen und welken? — und 2) Welchen Wert hat denn die Geniessung, das Vergnügen, welches die Tiere und der Mensch von so künstlichen Veranstaltungen der Natur gewinnen?

Diese beiden Fragen lassen sich leicht beantworten, wenn man sich klar macht, dass ihnen der Mangel der ästhetischen Ansicht zu Grunde liegt.

1) Nicht jedes Kunstwerk hat einen Zweck ausser sich. Und so wenig wir auch uns unterstehen dürfen, die Analogie mit dem menschlichen Künstler überall positiv festhalten zu wollen, eben so wenig dürfen wir doch in Betreff der höchsten Kunst Fragen aufwerfen, die schon den Menschen beleidigen würden. Wer Blumen zeichnet, der will nicht gefragt sein, warum er sie zeichne. Genug, sie gefallen ihm! Wer darf nun fragen, zu welchem Zwecke Blumen geschaffen wurden? Das ganze, blühende Pflanzenreich, so weit es vor unseren Augen steht, erfreut uns; aber es braucht nicht grade Uns zu erfreuen. —

2) Nicht änlich, sondern ganz entgegengesetzt scheint die andere Frage. Der Zweck, nämlich Genuss, wird eingeräumt; aber der Genuss

wird als wertlos bezeichnet. Was liegt denn, so lautet die Frage, an diesem Genusse, da jede nur leidliche Moral denselben verachten lehrt? Was ist denn Würdiges, Hohes, Religiöses in der Verehrung des höchsten Wesens, nachdem die Vorstellung desselben erniedrigt worden ist zur Fürsorge für das Flüchtige und Gemeine der Empfindungen von Lust und Schmerz?

Es ist warlich schlimm, dass man in unserer Zeit noch solche Reden beantworten muss! Der Fehler liegt grade an derselben Stelle wie zuvor. Es fehlt nämlich die ästhetische Ansicht, hier aber nicht der Blumen und Pflanzen, als schöner Teile des wunderbaren Kosmos, sondern grade des allerhöchsten Gegenstandes, der sich ihr darbietet, des Wolwollens des allein warhaft und vollkommen Guten. Es fehlt die Idee des Wolwollens.

Das ethische Wolwollen selbst, rein als solches, one irgend einen Genuss, den es hervorbringen, one irgend einen Schaden, den es verhüten möchte, — ist das Schönste unter dem Schönen; so wie das Übelwollen das Hässlichste unter dem Hässlichen ist.

Wo nun das Wolwollen Macht hat, zu wirken, da wirkt es. Und das Schauspiel, welches hier der Kontemplation dargeboten ist, zerfällt in zwei Teile: α) der eine Teil ist das Wirken, β) der andere aber ist das Wolwollen selbst (IV. 333). Unendlich viel schöner ist der zweite Teil als der erste. Daher wird keine Weisheit, so hoch sie auch stehe, dem Wolwollen Einhalt tun in seinem Wirken, in sofern nicht bestimmte Gründe demselben entgegenstehen. Man kennt aber das Wolwollen gar nicht, wenn man es erst durch seine Zwecke adeln will. Es hat seinen Adel in sich selbst. Aus diesem Umstande ist die Anwendung für die Beantwortung der gestellten zweiten Frage leicht zu finden.

§ 141.

Wir wollen nun den Irrtum der Systeme nicht härter anklagen. Er ist zwar in der Tat schädlich genug geworden; aber gleichwol hat er seine natürlichen Gründe in der ganzen Verwickelung und Ineinanderwirrung gewisser philosophischer Probleme.

1) Nur sollten die Idealisten, welche doch offenbar gar sehr der Nachsicht bedürfen, sich auch ihrerseits hüten vor jenem Spinozistischen Übermute, nach welchem es eine leichte Sache sein soll, alle Fragen, die in Betreff des göttlichen Verstandes vorgelegt werden können, zu beantworten (IV, 334). Der ware Sitz des Spinozismus ist bekanntlich nichts Anderes als ein theologischer Dogmatismus, welchen wir zwar hier, unserem nächsten Zwecke gemäss, bei Seite setzen, den aber der Leser one Mühe, und noch leichter als in Spinoza's sogenannter Ethik — die freilich als Ethik unter aller Kritik schlecht ist —, auffinden kann, wenn er dessen cogitata metaphysica aufschlagen will. Dort ist der edle Monist Spinoza, der Anhänger der all-einen Substanz, in seiner fast unglaublichen Naivität seiner Theologie so gewiss, dass er sogar im siebenten Kapitel behauptet: „Si modo recte attendatur ad haec pauca, quae diximus, nihil circa Dei intellectum proponi poterit, quod facillimo

negotio non solvi queat!“ [1]) Sollte man es wirklich glauben, das menschliche Vermessenheit sich so weit versteigen könne? Und diese ungeheure Keckheit hat selbst nach Kant noch wiederum ihren Einfluss unter uns erneuert! Es ist darum immer eine Gunst, die wir dem Spinoza erweisen, wenn wir auf seine theologische Anmassung nicht Rücksicht nehmen, sondern ihn blos als — schlechten Metaphysiker betrachten (III, 157). Diesem schlechten Metaphysiker gegenüber halten wir in religionsphilosophischer Beziehung an der einfachen Warheit fest, dass die erste aller religiösen Tugenden die Demut ist; und dass die Resultate der teleologischen Naturbetrachtung eben darum, weil sie nicht gestatten, die Welt als eine geometrische Figur zu betrachten, ganz geeignet sind, den Menschen, der sich auf dieser Erde stets fremd findet, in Demut zu erhalten.

2) Entgegengesetzt dem Spinozistischen Übermute ist derjenige Mut gewisser Kantianisirender Erkenntnistheoretiker, welcher sich bereit erklärt, der Erfarung den Rücken zu kehren, wo von übersinnlichen Dingen die Rede ist (Bouterweck, Religion der Vernunft, S. 311. 316. Vgl. dagegen Thilo, Gsch. d. neuer. Phil. 2. A. S. 247 f. 250 f. Zs. f. ex. Phil. VII, 113 f. XII. 175 f.). Wider diesen Mut oder vielmehr Unmut vermag keine Metaphysik etwas, die von der Erfarung ausgeht. Wir müssen ihn daher mit änlicher Hochachtung betrachten, wie den Mut der Eleaten, die aus theoretischen Gründen mit der Erfarung brachen. Allein man darf nicht one zureichenden Grund zweifeln, ob es zu einem solchen Extrem gekommen wäre one die Laune der Zeit, müde zu sein im Bewundern der Natur. Aber es ist gewiss eine üble Laune; denn sie fürt zu Grübelei und Streit.

Unfruchtbare Grübelei aber ist α) jede Frage, wie die Gottheit wirke. Unsere Kausalbegriffe mögen wie immer beschaffen sein: dies ändert die Tat nicht, die vor Augen steht. Soll eine menschliche Handlung gewürdigt werden, so fragt man zwar nach dem Tatbestande, aber nicht nach der Verbindung zwischen dem Willen, den Nerven und den Muskeln. Das Wie ist gleichgültig für den religiösen Wert.

Unfruchtbare Grübelei ist weiter β) sehr leicht die Behandlung der Frage von der Zulassung des Gemeinen, des Übels,[2]) und des Bösen in der im Allgemeinen doch jedenfalls zweckmässig von Gott geordneten Welt (IV. 334). Konnte die Gottheit aber das Böse ertragen, so kann es auch der Mensch, soweit nämlich dasselbe nicht in seiner Macht steht!

[1]) Änlich schreibt Spinoza, Epist. LX, an einen seiner Freunde: „Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando.“ cf. Flügel, D. Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, S. 194 f.

[2]) Es hat von jeher ernste und oberflächliche, mehr pessimistische, und mehr optimistische Kritiker der objektiven Zweckmässigkeit in der Natur gegeben. Wozu sind, so hat man gefragt, Flöhe und Wanzen, Fliegen und Mosquito's, Tiger und Hyänen, Krokodile und giftige Schlangen, wozu ist fast überall änliches Getier und Geziefer in der Welt vorhanden? — Oberflächliche, optimistische Monisten haben zwar geantwortet, dass „auch die Flöhe und die Wanzen — alle beitragen zum Ganzen!“ —, dass, wo Licht sei, auch der Schatten nicht fehlen könne, und dass die Dysteleologie zur Teleologie so notwendig gehöre wie der Schatten zu einem guten Gemälde. Aber die Anhänger des exakt-philosophischen Realismus sehen sich zu der Erklärung veranlasst, dass ihnen durchaus die Data fehlen, derartige Fragen befriedigend zu beantworten; und sie glauben, dass die so oft bekrittelten Tiere, wenn sie es vermöchten, höchst war-

Man hüte sich nur, wenn vom Ursprunge der Dinge, der Erscheinungen im Kosmos, die Rede ist, in den ganz gewönlichen und höchst bedenklichen Fehler der Monisten zu verfallen, das heisst, Böses und Gutes so in einen Punkt zusammenzudrängen, als wollte man den Unterschied verwischen. Diese Einheit ist eine contradictio in adjecto; und sie bleibt gleich gefärlich, welche Namen man ihr auch beilege (IV, 335).

§ 142.

Lassen wir nun am Schlusse dieses schwierigen und mit Absicht so ausfürlich dargestellten Kapitels über die Berechtigung der teleologischen Naturbetrachtung, als der objektiven Grundlage der Religion, noch einmal das Wichtigste vor dem inneren Auge unseres Geistes vorübergehen, so können wir dasselbe etwa in folgender Weise kurz zusammenfassen.

Nach Herbart können wir in unseren rein theoretischen, exaktmetaphysischen Erwägungen und Bearbeitungen der in sich widerspruchsvollen Erfarungsbegriffe nicht allzu weit fehlen, wenn wir die Elemente der Welt als qualitative Atome mit ursprünglicher Bewegung betrachten. Denn in der Tat — nicht etwa blos in unserer Vorstellung! — würden sich die Weltelemente in dem Raume, den Herbart den intelligibeln blos darum nannte, weil er nicht für eine Kantische Form der Anschauung, sondern gradezu für den nämlichen Raum gelten soll, den Andere den wirklichen Raum nennen, — nach allen Richtungen bewegen, wenn nicht zwei wichtige Umstände hinzukämen: 1) ein begreiflicher und 2) ein unbegreiflicher.

1) Der begreifliche Umstand ist die Attraktion und Repulsion der Elemente, welche Herbart in seiner streng begrifflich geläuterten, qualitativen Atomistik nachgewiesen hat (cf. Thilo, Herbart's Verdienste um die Philosophie, S. 20 f. 23), und von welcher keine rein mechanische Atomenlehre der blossen kritiklosen Empiriker etwas weiss. Diese Attraktion musste die im Raume vorhandenen Elemente dahin bringen, sich in Weltkörper zu verdichten.

2) Aber grade bei dieser Verdichtung und darauf folgenden Entwicklung zeigt sich der unbegreifliche Umstand. Die Weltkörper würden aller Warscheinlichkeit nach noch immer kreuz und quer durch einander faren, wenn nicht dieser unbegreifliche Umstand hinzukäme. Derselbe ist aber nichts Anderes als die Vorsehung, die wir uns durch keine transszendente Theologie verderben und verderben lassen wollen; es ist die Weltregirung Gottes, welcher wir die Ruhe des Fixsternhimmels zuschreiben müssen.

Dieses auf höchster, philosophischer Warscheinlichkeit beruhende Ergebnis interesselosen oder unparteiischen Denkens bedeutet ungleich mehr, als alle irdische, mit irdischen Zeitbegebenheiten zusammenhängende, aber auf das Universum one zureichenden Grund ausgedehnte

scheinlich den Monisten die umgekehrte Frage vorhalten würden. Wozu in aller Welt sind denn eigentlich die Menschen da, die uns Tiere der Freiheit und des Lebens berauben und überhaupt fast Alles in der Natur auf den Kopf stellen? cf. Lindner, Problem des Glücks, S. 25 f. Wigand, D. Darwinism. u. d. Naturforschung Newton's u. Cuvier's, III, 235 f. 276 f.

Theologie mit ihren kosmologischen Ansprüchen. Unsere spekulativen Theologen denken nicht einmal an den Jupiter, viel weniger an die Fixsterne (Ziller, Herbartische Reliquien, S. 342); sie tun immer, als wäre die Erde der Mittelpunkt der Welt. Mögen sie doch durch Missionäre einmal die Heiden im Monde bekehren!

Dass Vorstehendes durchaus realistisch, und nicht im allergeringsten idealistisch laute, wird jeder Denkende einräumen. Es lautet aber nicht blos so, sondern es ist Herbart's ware und definitive Meinung. Findet nun Jemand irgend etwas in Herbart's Schriften, das ihm idealistisch klingt, so möge er nur fest davon überzeugt sein, dass dieser Klang ihn verfürt! Den einmal vorhandenen realistischen Boden darf ein exakter Philosoph, sofern er Herbart wirklich zu verstehen wünscht, schlechterdings gar nicht mehr verlassen. Wol aber darf er den Begriff von Herbart's intelligiblem Raume als die Erkenntnis des wirklichen Raumes betrachten. Es wird ihm an den gehörigen Stellen schon wieder einfallen, dass ein Raum — blosser Raum, — doch eigentlich nichts Wirkliches sein könne. Aber diese Bemerkung darf ihn schlechterdings nicht zum Suchen nach Idealismus bei Herbart verleiten; und er kann leicht, wenn er nur ernstlich will, an diesem Punkte den Idealisten hinreichenden, unüberwindlichen Widerstand leisten. Und wenn wir irgendwo in Herbart's Schriften lesen, der ganze Realismus werde die unvermeidliche Beute des Idealismus, so darf auch dieses uns durchaus nicht im geringsten an Herbart irre machen; sondern wir sollen uns, so werden wir gebeten, sogleich daran erinnern, dass bei Herbart den Idealismus seine inneren Widersprüche platzen machen. Daraus folgt — was sich von selbst versteht —, dass der Idealismus die Beute, die er so gierig verschluckte, wieder faren lässt. Dann geht aus seinem Rachen der Realismus völlig unversehrt, und nun auf immer gesichert, wieder hervor.

Soviel Herbart selbst zu sehen vermochte, war es allein der idealistische Faden, an welchem gefasst sich sein ganzes Gewebe unbegreiflich kraus und bunt gezogen hat. Schneiden wir aber diesen Faden dreist ab, dann wird sehr bald das Ganze von selbst glatt, und wir gelangen zu der freudigen Überzeugung, dass wir in der ganzen Geschichte der Philosophie nichts so Glattes und Einfaches gesehen haben. Und der einfachste Glaube an die göttliche Vorsehung tritt an die Spitze dieses glatten und einfachen Systems der exakten Philosophie, des kritischen Realismus (Herbart, Reliq. ed. Ziller, S. 343. Drobisch, Religionsphilos. S. 122 f. Ballauff, D. Grundlehren der Physik, III, 240 f: „Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass die Welt nach den uns bekannten Naturgesetzen im strengsten Sinne des Wortes von jeher sich entwickelt habe: so wären die Zeiträume, welche zum Eintreten einer solchen [gleichmässigen] Verteilung der Bewegungsenergie, wenigstens derjenigen, welche wir Wärme nennen, erforderlich sind, schon längst abgelaufen; die Temperatur sämtlicher Weltkörper dürfte von der ihrer Umgebung nur um einen unendlich kleinen Grad sich unterscheiden, und auch die Temperaturen der verschiedenen Welträume müssten bis auf einen unendlich kleinen Unterschied sich ausgeglichen haben. Dieses ist nun aber offenbar nicht der Fall; es muss deshalb in die Reihe der Entwickelungen, welche zu der jetzigen Lage der Dinge gefürt

haben, irgendeinmal, und zwar vor einer nicht unendlich langen Zeit, ein Eingriff stattgefunden haben, welcher nach den uns bekannten Naturgesetzen unbegreiflich ist, den wir daher nur einen ausser- oder, sagen wir lieber gleich, übernatürlichen nennen können“).

Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist einfach religiös, nicht metaphysisch, — wenn er auch, wenigstens zum grossen Teile, auf objektiv-theoretischer, metaphysischer Basis ruht. Der Gottesglaube teilt demnach die Beschränktheit alles menschlichen Vorstellens, welches stets unvollständig ist, und aller menschlichen, stets relativen, weil auf blossen Relationen beruhenden Erkenntnis (Flügel, D. Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, S. 164. Thilo, Gesch. d. neuer. Phil. S. 397. Herbart's Verdienste um die Philosophie S. 23). Indessen wer nur einigermassen einen Begriff hat von der Beschaffenheit dessen, was wir unsre menschliche Erkenntnis nennen, der weiss, dass eine grosse Warscheinlichkeit überall stärker und nützlicher ist, als das strenge Wissen selbst. Denn gegen jedes Wissen lassen sich Zweifel erheben, die jedoch mitten im Leben gar nicht beachtet werden. Und die strengste Demonstration, sobald sie länger ist, als dass sie mit einem Blicke bequem überschaut werden könnte, liefert uns nur Warscheinlichkeit, weil wir uns sehr leicht in Verdacht haben können, irgendwo in der Kette der Schlüsse einen Fehler zugelassen zu haben (III. 143.)[1])

In der Tatsache, dass wir in Bezug auf das Dasein Gottes nicht zu einem Wissen, sondern nur zu einem bestimmten Grade philosophischer Warscheinlichkeit zu gelangen vermögen, liegt also nur scheinbar etwas Bedenkliches für das religiöse Bedürfnis, denn dieses verlangt ja als solches zu seiner Befriedigung kein streng theoretisches Wissen, sondern nur die Möglichkeit religiös-ethischer Gewissheit. Und diese Möglichkeit ist in durchaus zureichendem Masse vorhanden.

Wenn wir uns demnach einen nur einigermassen klaren und deutlichen Begriff von demjenigen verschaffen, was man menschliche Erkenntnis nennt, dann werden wir sogar zu der festen Überzeugung gelangen, dass auch in religiöser Hinsicht, wie überall sonst, eine grosse Warscheinlichkeit stärker und nützlicher ist, als das strenge Wissen selbst. (III, 143.) Wenn wir nur nicht die Kosmologie als ein Netz von bestimmten Begriffen betrachten, womit sich der Himmel ganz und

[1]) Jedenfalls also hätte der exakt-philosophische Realist Herbart mit voller Überzeugung jenes schöne und bescheidene, echt philosophische Bekenntnis seines Freundes und Gesinnungsgenossen Drobisch unterschrieben, welches wir diesem aus einer vorzüglichen Abhandlung verdanken: „Über den Zweckbegriff und seine Bedeutung für Naturwissenschaft, Metaphysik und Religionsphilosophie,“ Zs. f. Philos. und philos. Kritik, XXIX, 73 f: „Man kann nicht sagen, dass bei der Betrachtung der Organismen der Naturforscher nach den Endursachen greife, weil ihn die wirkenden Ursachen im Stiche liessen. Er giebt vielmehr diese niemals auf; auch verlassen sie ihn nicht, erweisen sich nicht unanwendbar; im Gegenteil leitet grade ihr nachweisbares Vorkommen ihn erst auf die Anerkennung der Zweckmässigkeit. Er sieht sich nämlich zu dem Bekenntnis genötigt, dass die Einrichtung der Organismen eine solche ist, wie sie sein müsste, wenn es zweifellos gewiss wäre, dass sie eine die Gesetze und Kräfte der Natur vollkommen durchschauende und beherrschende Intelligenz hervorgebracht hätte, **damit** sie durch ihre Endwirkung einen **beabsichtigten Zweck** erfüllen.“ Vgl. auch S. 78. 86 f.

gar umstricken liesse, so wird uns, trotz aller Einwendungen der monistischen und idealistischen Skeptiker, auch heute noch der Himmel als der alte Kosmos erscheinen, als eine Welt von wunderbarer Zweckmässigkeit, Ordnung und Schönheit (IV,332). Je exakter unser Denken sich gestaltet, je mehr unsere qualitativ-realistische oder atomistisch-mechanische Naturansicht von unhaltbaren Beimischungen geläutert wird, um so mehr wird die ideale, künstlerische Einheit der Natur überhaupt, und der lebenden Wesen insbesondere unser Staunen und unsere Bewunderung erregen (VI, 392); um so mehr werden wir begreifen, dass jene ideale Einheit unendlich weit hinausgeht über die vielen, einzelnen, realen Lebenskräfte der organischen und anorganischen Materie. Freilich existirt jene ideale Einheit nur für den objektiven Betrachter der Natur. Aber sie weist denselben hinauf zu dem höchsten der Künstler, der durch die erhabenste Weisheit, die Bildungsfähigkeit der Elemente benutzend, ihr zuerst und allein einen Wert erteilte.

One religiöse Betrachtungen kann darum die Naturforschung zwar wol angefangen, aber nicht vollendet werden. Und die wirklich exakte Naturforschung wird zu allen Zeiten die Stütze der Religion sein und bleiben, wärend Alles, was auf schwärmerischen, inneren Anschauungen beruht, sich, samt diesen Schwärmereien selbst, zum Spielwerk für die wandelbaren Meinungen hergeben wird. (VI, 393. Thilo, Theologis. Rechts- und Statslehre. S. 5 f. 27 f. 47 f. Gesch. d. griech. Phil. 2. A. S. 11 f.)[1])

[1]) Wenn Carus, Metaphys. in Wissensch., Ethik und Religion, S. 56 f., in dem Warscheinlichkeitsschlusse zu Gunsten des Theismus einen logischen Fehler finden will, weil der Gegensatz von Zufall nicht Gott, sondern vielmehr Notwendigkeit sei, so liegt offenbar hier der Mangel an Logik bei ihm, dem religiösen Nihilisten, dem alle Religionen gleich war und gleich falsch zu sein scheinen. Allerdings bildet ein zufälliges Geschehen, d. h. ein gleichsam hin und her springendes, unstetiges und ordnungsloses Werden, einen konträren Gegensatz, ja unter Umständen das Maximum des konträren Gegensatzes zu dem streng notwendigen Geschehen oder Werden, welches one eine gewisse Stetigkeit und begriffliche Ordnung, one gradlinigen Fortschritt nicht gedacht werden darf. Aber dasjenige notwendige Geschehen, welches man den Kausalnexus zu nennen pflegt, schliesst ein zweckmässiges durchaus nicht aus, wie dies an jeder guten Maschine klar demonstrirt werden kann. Und wenn es überhaupt einen intelligenten Gott giebt, so muss er u. A. auch so gedacht werden, dass er den Kausalnexus teils bewirkt, wenn er noch nicht vorhanden ist, teils regirt, wo er bereits als ein gegebener sich vorfindet, in beiden Fällen aber denselben in den Dienst seiner Zwecke stellt. — Der kontradiktorische Gegensatz von Notwendigkeit dagegen ist nicht Zufall, sondern Nicht-Notwendigkeit, oder Möglichkeit. Was in der Welt nicht notwendig ist, kann daher entweder in einem höheren oder geringeren Grade zufällig, oder durch Absicht entstanden sein, so nämlich, dass die Finalursachen realisirt werden durch die von einer bestimmten Intelligenz ausgehenden, sogen. wirkenden Ursachen. Vgl. Drbal, Prakt. Logik, S. 58 f. Strümpell, Grundr. der Logik, S. 71 f. 73. 75. Ballauff, Jarb. des Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, V, 98 f.

V.

Fünftes Kapitel.

Wesen der Religion.

§ 143.

Nach Herbart beruht die Religion auf einem allgemeinen, unaustilgbaren, praktischen Bedürfnisse der Menschenseelen.[1]) Dies Bedürfnis ist wenigstens bei der Mehrzal der Menschen als psychisches Phänomen vorhanden und kann warhaft und dauernd nur durch die vollkommene Religion befriedigt werden.

Die Religion beruht also auf einem praktischen Bedürfnisse; aber ihre innere Warheit, d. h. die Berechtigung der Religion als allgemeingültiger Weltanschauung, kann nicht streng wissenschaftlich begründet oder bewiesen werden. Die Religion ist psychologisch betrachtet ein Glauben, also ein Fürwarhalten aus zureichenden subjektiven Gründen, im Unterschiede vom Wissen, dem Fürwarhalten aus zureichenden objektiven Gründen. Man sollte nun one Weiteres glauben, der Religion gehe in Folge des Mangels einer exakt wissenschaftlichen Begründung etwas Wesentliches ab. Allein dies ist durchaus nicht der Fall, da der Glaube nach Herbart keine Beweise braucht, die ihn doch nicht schaffen könnten, auch wenn sie wirklich gefunden würden, sondern nur Bestätigung (Vgl. Richter, Herbart's pädagog. Schriften, I, Einleit. S. 62). Bestätigung aber findet der religiöse Glaube in der teleologischen Naturbetrachtung. In wiefern? Es liess sich nachweisen, dass uns nicht nur der Stoff, sondern auch die Formen der Erfarung oder der Erscheinungswelt gegeben sind, und dass demgemäss die uns gegebene Form der Zweckmässigkeit eine objektive ist. Da aber bewiesen werden konnte, dass die objektive Zweckmässigkeit der Natur weder in der Natur im Ganzen, noch in den letzten Elementen derselben, noch in dem natürlichen Geschehen als solchem notwendig begründet sei, so ergab sich die philosophische Warscheinlichkeit einer ausserweltlichen, intelligenten Ursache, oder eines persönlichen Wesens. Daraus folgte weiter, dass Herbart's religions-philosophisches System ein strenger Theismus gegenüber dem Pantheismus ist.

Das ethische Motiv zur Religion liegt also in dem religiösen Bedürfnis; und die allgemeine objektive Grundlage der Religion, wodurch die Warheit der Religion ihre objektive Bestätigung erhält,

---

[1]) Herbart giebt also dem grossen Dichter des Faust Recht, welcher in Bezug auf Faust, den Menschen, der da irrt, so lang' er strebt, dem Mephistopheles das Grundthema seiner Dichtung in den Mund legt:

„Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne,
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust."

Goethe, Faust, I. Teil. Prolog im Himmel.

wird gebildet durch die teleologische Naturbetrachtung, welche mit höchster Warscheinlichkeit, im Gegensatz zum Pantheismus und Atheismus, zum strengen Theismus fürt (cf. Thilo, Herbart's Verdienste um die Phil. S. 22 f.). Das im praktischen Leben sich unwillkürlich entwickelnde, ethische Motiv, welches mit dem Fülen und Wollen des Menschen auf's innigste verknüpft ist, und die teleologische Naturbetrachtung, welche zur theoretischen Erkenntnis gehört, sind also nach Herbart die beiden Quellen, aus welchen der Strom der religiösen Vorstellungen, Gefüle und Strebungen hervorgeht. Haben wir so die Grundlage der Religion bezeichnet, so erhebt sich nunmehr die wichtige, aber nach den voranstehenden Erörterungen unschwer zu beantwortende Frage, worin das Wesen des religiösen Glaubens besteht. Für diese Frage wollen wir bei Herbart die Antwort suchen.

Tun wir das, so können wir, mit Rücksicht auf Herbart's strengen Theismus, das Wesen der Religion in seinem Sinne etwa folgendermassen definiren: Religion ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen und Gesinnungen des Menschen, die sich auf sein Verhältnis zu Gott, als einem selbstbewussten oder persönlichen Wesen von höchster Macht, Intelligenz und Heiligkeit beziehen, und sowol sein inneres als sein äusseres Leben bestimmen (cf. Flügel, D. Materialism. S. 82. Schilling, Lehrb. d. Psychol. S. 189 f. Volkmann, Lehrb. d. Psychol. II, 359 f. Thilo, Zs. f. ex. Phil. II. 437 f.). Die ideale oder vollendete, subjektive Religion ist also der Inbegriff derjenigen inneren Zustände in den Seelen der Menschen, welche nicht aus sogen. angeborenen, frommen Gefülen,[1]) sondern aus den empirisch entstandenen Gefülen der physischen — durch die Natur bedingten — Abhängigkeit, und der sittlichen — durch das Gewissen bedingten Hülfsbedürftigkeit; aus dem Streben und der Sehnsucht nach Befreiung von dem auf dem Gemütsleben lastenden, physischen und ethischen Drucke, d. h. nach Erlösung und Versönung, nach Herrschaft über die Welt und innerem Frieden; sowie endlich aus der Vorstellung von einer fremden, helfenden, aber höheren Macht und dem Glauben[2]) an die wirkliche Existenz einer solchen Macht, hervorzugehen pflegen (cf. Thilo, D. Wissenschaftlichk. der modern. spekul. Theol. in ihren Prinzipien beleuchtet, S. 86 f.), und durch welche die Menschen als Bekenner der positiven und historischen, vollendeten oder vollkommenen Religion in ihren Vorstellungen über den Menschen und die Welt, und über das Verhältnis beider zu Gott — als einem nicht blos gedachten, sondern wirklich existirenden, realen, schöpferischen Wesen von vollkommner Intelligenz, Macht und Heiligkeit, —, sowie in den mit jenen Vorstellungen notwendig verbundenen Gefülen und Begehrungen resp. Willensakten nach innen und aussen bestimmt sind.

Nur die relativ unvollkommne, subjektive Religion, welche sich bei allen Menschen, die sittliche Bedürfnisse haben und die

---

[1]) Denn solche giebt es nach Herbart überhaupt nicht.

[2]) Dieser Glaube ist ursprünglich rein subjektiv, nichts weiter als der unwillkürliche, dichterische Erguss der geängstigten, produktiven Phantasie. Später aber erscheint er, wegen der tatsächlich vorhandenen Zweckmässigkeit und Schönheit der gegebenen Welt, als zureichend motivirt und gestützt. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilos. S. 259 f. 283 f.

Natur teleologisch betrachten, in mehr oder weniger geläuterter Form in dem psychischen Mechanismus ganz natürlich bildet, ist das Objekt der Religionsphilosophie als wirklicher, exakter Wissenschaft. Der Inhalt der absolut vollkommnen, objektiven Religion dagegen — das heisst, der religiösen Weltanschauung des Christentums, —, mag dieselbe nun von selbst im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung, oder durch göttliche Offenbarung entstanden sein, kann von der exakten Religionsphilosophie nicht a priori als notwendig deduzirt, und, wenn er nichts in sich, sowie nichts der Erfarung Widersprechendes enthält, selbstverständlich auch nicht a priori negirt werden. (cf. Taute, De psychologico religionis fundamento, p. 47 f.) Vom Standpunkte des Realismus aus lässt sich von der christlichen Religion oder Weltanschauung sehr wol die Möglichkeit, vielleicht auch die Warscheinlichkeit begreifen, niemals aber die objektive Warheit deduziren, geschweige denn, wenn die letztere, wie auch Herbart annahm, durch übernatürliche Offenbarung im Ganzen und Wesentlichen garantirt ist, jeder einzelne Satz widerspruchslos zu Ende denken. Die Ursache des letzten Umstandes liegt darin, dass wir nur mit den unserer gewönlichen Erfarung entnommenen Begriffen operiren können, also mit Begriffen, welche uns sehr bald auf diejenigen Punkte bringen, an welchen unsere Mittel nicht weiter reichen, weil uns die Data zu weiterem Vordringen in Begriffen versagt sind. Bekanntlich bezieht sich die Religion nach der Lehre der sogen. Supranaturalisten, d. h. der Anhänger eines supranaturalen Theismus, auf eine göttliche Veranstaltung für das Menschengeschlecht (Herbart, Reliq. ed. Ziller, S. 214.) und hängt an historischen Tatsachen, die sich auf der Erde ereignet haben sollen. Jede exakt-philosophische, kritisch-realistische Betrachtung der Religion überschreitet nun aber unfehlbar diesen Kreis der Verhältnisse zwischen Gott und den Erdenbürgern, d. h. sie liegt ausserhalb des Gebietes der vollkommnen Religion und darf mit dieser nicht vermischt werden. In Bezug auf die vollkommne Religion aber zälte sich Herbart, jedoch nicht etwa einer beliebigen Ansicht zufolge, die er nach den Umständen hätte verändern können, sondern auf Grund seiner exakten Untersuchungen, zu den Supranaturalisten, nicht zu den Rationalisten, wie dies an einer früheren Stelle genau nachgewiesen wurde. —

Es genügt nun aber nicht, das Wesen der Religion nach Herbart im Allgemeinen definirt zu haben, sondern es entspricht der Wichtigkeit des Gegenstandes der Untersuchung, auch die einzelnen Seiten des Wesens der Religion einer eingehenden Erörterung zu unterwerfen, und falsche Auffassungen zurückzuweisen.

§ 144.

I) Die Religion ist kein blosses Wissen (II. 61); denn es zeigte sich, dass der Beziehungspunkt der Religion, nämlich Gott, durch keine menschlichen Erkenntnisbegriffe erreichbar ist (Vgl. auch Ballauff, D. Aufgabe der Metaphys. Zs. f. ex. Phil. XII, 209 f. 219 f. 222 f. 232. Mayer, D. Verhältn. d. Kantischen Religionsphil. zu dem Ganzen des Kant. Systems, Halle 1879, S. 48 f. Thikötter, Darstell. u. Beurteil. d. Theol. A. Ritschl's, S. 52 f.). Es fehlen uns Menschen, die zunächst nicht Welt-, sondern nur Erdenbürger sind, diejenigen Data, welche erforderlich wären, wenn von uns nicht nur über unsere Relationen zu Gott, sondern über das Wesen Gottes als solches Aussagen gemacht werden sollten.[1]) Auch ist das Wissen in Fragen der Religion keineswegs im Stande, dem Menschen religiösen Trost und waren, inneren Frieden, Erlösung und Versönung zu gewären. Keine rein theoretische, exakte Metaphysik, geschweige denn irgend eine monistisch-kosmologische Begriffsdichtung, ist geeignet, den Erdenbürger — der nicht aus der Erde von selbst hervorgewachsen ist, als wäre er nur eine Ergänzung der Erde, dessen Existenz vielmehr eine göttliche Tat erforderte, denn er ist durchaus ein Fremdling auf der Erde (Herbart, Rel. ed. Ziller, S. 214) — in ein höheres, besseres, seligeres Dasein, in das Land des religiösen Glaubens zu versetzen. Man darf sich daher nicht verleiten lassen, eben diesen religiösen Glauben mit demjenigen zu verwechseln und zu vermischen, was man theoretische Erkenntnis und exaktes, strenges Wissen nennt. Herbart warnt ausdrücklich vor jener so häufigen Verwechslung und Vermischung, indem er bemerkt, dass es nötig sei, mit der Höhe der Begeisterung durch Religion und Geschichte die doppelte Strenge des Denkens und der Selbstkritik zu verbinden (II. 162). Glaubensgewissheit und theoretisches Wissen sind disparate Zustände der Seele, deren Verwechslung und unrechtmässige Verbindung sowol der Religion als der Wissenschaft zum Schaden gereicht (Vgl. Schoel. Jarb. d. V. f. w. P. XV, 43 f. Schwarze, D. Stellung d. Religionsphilos. in Herbart's System, S. 19 f.).

§ 145.

II) Die Religion ist ferner nicht blosse Ethik oder Moral, (II. 60), da die Religion dem Wollen hilft, wärend die Moral demselben nur ihre Ideen vorzeichnet, und, wenn das Wollen mit denselben nicht übereinstimmt, ihre schwer zu erfüllenden Gesetze vorschreibt (vgl. Krauss, Lehre v. d. Offenbarung, S. 47 f.). Herbart hat der Erfarung Recht gegeben, wenn er konstatirt, dass der Mensch leidend, verirrt und sündig anzutreffen sei. Er folgert daraus, dass zur Güterlehre, Pflichtenlehre und Tugendlehre eine Ergänzung gehöre, weil keine, wenn auch an sich noch so schöne, Sittenlehre in der Welt im Stande ist, den Menschen vor Leiden, vor Übertretungen, und vor innerem Verderben zu sichern. Das Bedürfnis der Religion liegt am Tage, und zwar um so mehr, je reiner die Ethik ist, welche an das bessere Ich in der Menschenseele appellirt.[2]) Der Mensch kann sich selbst nicht helfen.

---

[1]) Nicht in Bezug auf die Religion selbst, als psychisches und historisches Phänomen, wol aber in Bezug auf die Objekte des religiösen Glaubens, müssen wir uns, sofern wir Anhänger des Herbart'schen exakten Realismus sind, mit einem demütigen und bescheidenen ignoramus zufrieden geben, und höchst warscheinlich auch mit einem definitiven ignorabimus. Die Religion selbst aber verliert durch diese Einsicht in die Unwissbarkeit ihrer Objekte durchaus nichts an Wert und Bedeutung. Und wir werden Herbart's Gedanken nach dieser Richtung nicht falsch interpretiren, wenn wir sagen, dass sie sich kurz durch die Worte Rückert's ausdrücken lassen:

„Nach Gottes Wesenheit ist gar nicht dein Beruf zu forschen: forsche du nach Wesen, die er schuf."

[2]) Über die ethischen Motive des Glaubens oder der Religion vgl. Flügel, Spekul. Theol. S. 272 f. 280 f. 283 f. Thilo Zs. f. ex. Phil. V, 370 f. 375. VII, 119. 327 f. Ballauff, Jarb. d. Vereins für wissenschaftl. Pädagogik, IX, 54: „Wenn

Er braucht höhere Hülfe! (II. 57.) Selbsterlösung gibt es für den Erdenbürger nicht. Wer an sie glaubt, hält sich in seinen Illusionen an ein Phantom; er betrügt sich selbst, und wenn er Andere veranlasst, seine Wanvorstellungen zu teilen, wird er, wie so mancher sich selbst vergötternde Monist und Idealist, zu einem betrogenen Betrüger.

Die Religion bietet nun dem Menschen die durch die Ethik, durch die Forderungen des Gewissens, als notwendig erkannte höhere Hülfe. Die Religion ist folglich nicht theoretische Moral oder Moralität der Gesinnung; sie ist weder Sittenlehre noch praktische Sittlichkeit, sondern die Ergänzung beider. Die ware Religion steht demnach in gewisser Beziehung höher als die Moral.[1]) denn die Religion setzt das Ewige dem Zeitlichen entgegen, und befähigt den Menschen, mitten im praktischen Leben, also im Wechsel des Zeitlichen die Realitäten des Ewigen zu ergreifen und festzuhalten. Auf diese Weise schneidet sie die Sorgen ab, und bringt ganz andre Gefüle hervor, als die des irdischen Leidens. Sie vermindert das Gewicht der einzelnen Handlungen des Menschen, indem sie eine höhere, transszendente Ordnung der Dinge zeigt, wovon die philosophische Moral als solche, wenn sie auch allgemein- und ewiggültige, ethische Musterbilder für die verschiedenen, möglichen Willensverhältnisse darstellt, durchaus nichts weiss. Diese[2]) transszendente Ordnung der Dinge, in welche wir durch die Religion — also nicht zunächst durch die Moral — versetzt werden, ist die Ordnung der Vorsehung, welche mitten unter menschlichen Fehltritten dennoch das Gute fördert.[3]) Sie stellt allem falschen Heroismus das Ideal eines

---

es auch war ist, dass die Bestimmung dessen, was recht und gut ist, an und für sich durchaus nicht abhängt von unsern religiösen Ideen, so ist es doch auf der andern Seite ebenso war, dass die Verwirklichung der sittlichen Ideen in den Gemütern der Menschen durchschnittlich in hohem Grade abhängig ist von den sie beherrschenden religiösen Ansichten. Nur sehr Wenigen, wenn überhaupt irgend Jemandem, ist es gegeben, auch dann noch das Höhere mit Kraft und Ausdauer zu verfolgen, wenn jede Aussicht auf glücklichen Erfolg ihrer Bemühungen verschwunden ist: — Für jeden ist es ein kräftiger Antrieb zur Ausdauer in seinem Streben, wenn er der Überzeugung sich hingeben kann, dass eine höhere Macht ihn dabei unterstütze, dass er nur ein einzelnes Glied sei eines grossen, von sittlichen Ideen belebten Ganzen, dass er mit jedem guten Wollen, wenn auch die Umstände den günstigen Erfolg vereiteln, etwas dazu beitrage, das Ganze seinem Ziele näher zu bringen, dass er schon durch das Wollen des Guten allein einen Beitrag liefere zum Aufbau einer höhern, moralischen Welt, zum Aufbau des Reiches Gottes.“

[1]) Dies ist selbstverständlich cum grano salis zu verstehen.

[2]) So zu sagen: meta-ethische.

[3]) An dieser Stelle weist die allgemeine, praktische Philosophie oder die philosophische Ethik über sich selbst hinaus auf die positive, ethisch geläuterte Religion, welche für uns vernünftiger Weise keine andere sein kann als die vollkommene Religion, aufgefasst vom Standpunkte des evangelischen Protestantismus, des teleologisch-ethischen, rein-supranaturalen Theismus. Und ebenso bedarf hier die allgemeine, exakte Religionsphilosophie der Ergänzung durch die positive, systematische Religionswissenschaft, deren absolut wertvolle, religiös-sittliche Grundgedanken man in folgenden, vorzüglichen Schriften kurz und klar dargestellt findet: Ritschl, D. christl. Vollkommenheit, 1874. Schultz, Das katholische und das evangelische Lebensideal, 1881. Wendt, D. christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1882. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theologie Ritschl's, 1883. Wenn die ethischen Ideen mit Herbart, im Anschlusse an Kant, als rein formale gedacht werden (Vgl. Flügel, D. Probleme d. Philos. und

göttlichen Leidens — wenn man sich so ausdrücken darf — gegenüber, welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, dass jede menschliche Tugend, damit verglichen, als eine onmächtige Überspannung erscheinen würde. Hierdurch demütigt sie nicht blos den Tugendhaften (II, 57), sondern sie beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt.

Wird es der Religion nun auch gelingen, die Sünde vollständig zu erdrücken, zu zerstören, zu vertilgen? Das weiss kein Mensch; denn dazu müsste Einer dem Andern in's Herz schauen können, und zwar one Vergleich tiefer, als irgend einer bei der genauesten Selbstbeobachtung in

---

ihre Lösungen, S. 215 f. 217 f. 220 f. 222 f. Hartenstein, D. Grundbegriffe d. ethischen Wissenschaften, S. 8 f. 29 f. 58 f. Just, D. Fortbildung d. Kantischen Ethik durch Herbart, S. 3 f. 9. 10 f. 29 f. 33 f.), sodass die Ethik zum Range einer rein formalen Wissenschaft erhoben wird, welche die Objekte des Wollens als solche ausschliesst, aber die Forderung eines bestimmten Inhalts der ästhetisch-ethischen Beurteilung aufstellt und in der Ideenlehre befriedigt, so ergiebt sich aus dem Verhältnisse der formalen Ideen zur Wirklichkeit die praktische Notwendigkeit der Ergänzung der Moral, des sittlichen Bewusstseins, durch die Religion, deren Grundgedanke die Vorstellung vom Reiche Gottes bildet. So gelangen wir vom Standpunkte des exakt-philosophischen Realismus aus zu einer religiös-ethischen Religionswissenschaft, die mit derjenigen Ritschl's in allem Wesentlichen identisch ist (Vgl. jedoch Flügel, Spekul. Theol. S. 242 f. Schoel, Jarb. d. Vereins f. wissenschaftl. Päd. XV, 17 f. 21 f. 34 f. 43 f. — Ausserdem Thilo, D. theologisirende Rechts- und Statslehre, S. 98 f. Flügel, D. Wunder u. d. Erkennbark. Gottes, S. 167 f.). Es kann uns weder auf dem streng religionsphilosophischen, noch auf dem echt religiösen Standpunkte zweifelhaft erscheinen, ob für den im Mittelpunkt der vollkommenen Religion stehenden Grundgedanken, dass einzig und allein im Reiche Gottes, als dem höchsten Gute, nämlich dem religiösen, und dem höchsten Ideale, nämlich dem ethischen, der Mensch seine definitive religiös-sittliche Bestimmung erreiche, die Anknüpfung an das praktische Bewusstsein und das darauf beruhende sittliche Bedürfnis nach Religion eine befriedigende sei, falls die Forderungen der im praktischen Bewusstsein sich geltend machendeu praktischen Ideen, wie es sich gebürt und wie auch Wendt a. a. O. mit Recht betont, als rein formale gedacht werden. (Gegen Möller, Theol. Lit. Zeit. 1883, S. 420 f.) Man bezweifelt one zureichenden Grund, dass im sittlichen Bedürfnis nach Religion die sittliche Disposition für das Verständnis der im Reiche Gottes, mit seinem absolut wertvollen, ethischen Handeln, gegebenen, vollkommenen Offenbarung der religiös-sittlichen Bestimmung jedes menschlichen Individuums enthalten sei. Es ist auch kein Mangel, wenn in der Darstellung des sittlichen Bewusstseins geflissentlich von jedem religiösen Faktor zunächst völlig abstrahirt wird, denn Sittlichkeit und Religion sind prinzipiell von einander unabhängig, verschieden, wenn sie auch nicht für immer geschieden bleiben dürfen. Möller fürchtet demnach mit Unrecht, „wenn wir um des argen Misbrauchs willen, der mit der natürlichen Religion getrieben wird, und des Schadens, den sie gestiftet hat, auf jede Anknüpfung an ein allgemeines Gottesbewusstsein verzichten, und uns dafür an die in jenem praktischen Bewusstsein gefundenen Rudimente natürlicher Moral halten, dass wir dadurch um Nichts gebessert sind.“ Es entspricht unseren wissenschaftlichen Überzeugungen, wenn in der Darstellung der Religion die vollständige Beherrschung der äussern und innern Welt, die Verbindung der sittlichen mit der religiösen Freiheit zum Zentralgedanken gemacht wird. Und es ist keine Verkürzung des vollen, eigentümlich religiösen Lebensgehaltes, sondern vielmehr eine religiöse und ethische Bereicherung, wenn die sittlich höchst gefärliche und religiös absolut wertlose, sogen. mystische Lebensgemeinschaft mit Gott prinzipiell und radikal, ein für alle Mal verworfen, wenn dagegen das spezifisch-religiöse Verhältnis des Menschen zu dem ihm als ethische Person gegenüberstehenden Gotte zum praktisch-notwendigen, durch nichts Anderes ersetzbaren Mittel gemacht

sich selbst einzudringen vermag. Erlösung unter der Bedingung der Besserung lässt sich wol verkündigen; aber die Beantwortung der Frage, ob auch dieser und jener die Bedingung erfülle, muss man Gott anheimstellen.

Selbst die Religion, diese erhabenste Kraft in den Seelen der Menschen, vermag — so scheint es — das irdische Dunkel nicht ganz zu erhellen. Dennoch ist das, was sie schafft, unschätzbar, und auf keine andere Weise, ebensowenig durch Moral wie durch Metaphysik, zu ersetzen. Allerdings kann man das Ideal der Sittlichkeit, die Tugend, mit Anwendung der ethischen oder praktischen Ideen sehr bestimmt zeichnen; ja es ist leicht zu erkennen, dass, indem wir die Gottheit selbst als heilig, allmächtig, gütig, gerecht und vergeltend denken, hierbei unser Begriff die nämlichen Ideen, nämlich diejenigen der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wolwollens, der Gerechtigkeit und der Vergeltung oder Billigkeit, zusammenfasst, welche der Sittenlehre das Dasein geben. Allein dies Alles — also selbst die schönste und reinste Moral als solche (Vgl. Palmer, Moral d. Christentums, S. 17 f.) — richtet den gesunkenen Menschen nicht empor. Dem gesunkenen Menschen muss sich eine neue Welt eröffnen, denn seine Welt ist ihm verdorben. Seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezalen. Er muss wieder anfangen, denn er ist unfähig, fortzusetzen (II, 58). Zu diesem sittlich notwendigen neuen Anfang und zu der Fortsetzung auf Grund des Anfangs bietet einzig und allein die Religion die erforderliche Kraft. Nur sie verhilft dem sittlich hülfsbedürftigen, aber für sich selbst im letzten Grunde durchaus onmächtigen, hülflosen Erdenbürger zu jener innerlich frei machenden, tröstenden und versönenden Umwandlung oder Erneuerung des inneren Lebens, zu jener Revolution der psychischen Zustände, one welche auch ware und dauernde Moralität der Gesinnung und des sittlichen Handelns nicht möglich ist. Denn die Religion ist und bleibt die praktisch notwendige Ergänzung der Moral, die conditio sine qua non des ethischen Wollens und Handelns.[1]

Hieraus ergiebt sich one Weiteres, dass es nach Herbart falsch ist,

---

wird für die Überwindung des zwischen der sittlichen Forderung der inneren Freiheit und der Wirklichkeit des inneren Lebens vorhandenen Zwiespalts oder Kontrastes. Auf diese Weise wird die vollkommne, die christliche Religion zur Ergänzung, zur conditio sine qua non des sittlichen Strebens, Wollens und Handelns. Auf dem religiösen Boden findet dann die harmonische Verbindung von reiner Sittlichkeit und vollkommner Religion statt. Die religiös-sittliche Aufgabe jedes einzelnen Menschenlebens findet ihre freilich asymptotische Verwirklichung, indem der Mensch, nach Leibniz eine Asymptote der Gottheit, einerseits den absolut guten Liebeszweck Gottes in seinem Reiche durch individuelle Aneignung zu seinem eigenen, ethischen Lebenszwecke macht, andererseits durch das Geschenk der freien, göttlichen Gnade in der Weise von allen Schranken und Hemmungen der Weltbeherrschung befreit wird, dass dieselben in eben so viele Förderungen seiner inneren psychischen Zustände umgebogen werden.

[1]) Die Religion allein ist die Kraft, welche den Menschen befähigt, einen absoluten, persönlichen Wert zu erlangen, einen Wert, der auf nichts Anderem als auf dem ethischen Charakter des Willens beruhen kann. cf. Palmer, Moral d. Christentums. S. 1 f. 254 f. Ziller, Allgem. philos. Ethik, S. 22 f. 30 f. Drobisch, Religionsphil., S. 176. 178. 198. 205. 238.

zu sagen, die Religion oder der religiöse Glaube, welcher Gott wolgefällt und die Welt überwindet, sei eine persönliche, freie Tat des Gewissens. Das Gewissen, als der Inbegriff mehrerer, verschiedener, absolut gewisser ästhetischer Urteile, unter welchen die ethischen als die wertvollsten hervorragen, hat rein als solches mit dem religiösen Glauben nichts zu tun. Es lässt nur wie ein unverrückbarer, innerer Gerichtshof seine unvermeidliche Stimme vernehmen. Wenn dann der Mensch auf diese Stimme des Gewissens achtet, so entsteht in seiner Seele das Gefül der sittlichen Hülfsbedürftigkeit, das Bewusstsein, dass er sich selbst nicht helfen kann und doch der Hülfe, und zwar höherer Hülfe, dringend bedarf. So wird das Gewissen im Verlauf der Entwicklung des inneren Lebens zu derjenigen psychischen Kraft, durch welche zwar nicht die Religion unmittelbar erzeugt, wol aber das Bedürfnis nach Religion angeregt wird.

Die Religion oder der religiöse Glaube ist folglich nicht eine Tat des Gewissens, sondern vor Allem des Willens, eine mit Selbstbewusstsein und dem Gefüle der inneren Erhebung, Befreiung und Befriedigung verbundene, relativ freie, konstante Entscheidung des Wollens. Sie ist aus der ewigen Warheit der ästhetisch-ethischen Urteile des Gewissens nicht unmittelbar, sondern mittelbar geboren und mit warer, innerer, religiöser und ethischer Freiheit teils verbunden, teils identisch, mit derjenigen Freiheit also, welche durch menschliche Symbole und Statuten, Normen und Formen und Formeln wol unterdrückt, aber niemals erzeugt werden kann.

§ 146.

III) Die Religion ist endlich nicht blosse Sache des unmittelbaren Gefüls oder des Herzens (II, 61). Betrachten wir das Wesen der Religion psychologisch, wie es die Beschaffenheit desselben zunächst jedenfalls erfordert, so erscheinen allerdings die religiösen Zustände als Gefüle. Aber es ist wol zu beachten, dass nach der exakten Psychologie Herbart's die Gefüle Zustände von Vorstellungen sind, welche durch die Komplexionen, Hemmungen und Verschmelzungen der Vorstellungen hervorgebracht werden. Infolge dessen findet sich trotz der Änlichkeit, ja des Gleichklangs einzelner Worte eine vollständige Differenz zwischen dem Herbart'schen und dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe. Die religiösen Gefüle beruhen nach Herbart nicht auf einem sogen. schlechthinigen Abhängigkeitsgefüle (Vgl. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. modern. spekul. Theol. S. 61 f. 64. 69 f. 77. 86 f. 96.), sondern auf ganz exakt bestimmbaren, teleologischen Vorstellungen oder Gedanken[1]). Diese Gedanken bilden in ihrer Gesamtheit die objektive

---

[1]) Gegen diese Lehre sträubt sich besonders das Vorurteil derjenigen, welche meinen, die exakte Psychologie Herbart's müsse dadurch besonders für die warhaft religiösen Menschen etwas Kaltes an sich haben, weil die Gefüle aus an sich gleichgültigen Vorstellungen abgeleitet werden. Sehr treffend ist, was in dieser Beziehung Flügel speziell gegen das Vorurteil Schäffle's (Bau und Leben des sozialen Körpers, I, 429) bemerkt (cf. Zs. f. ex. Phil. XII, 92): „Das ist nicht anders, als ob die Wärme weniger warm würde, wenn man sie aus blossen Vibrationen, die an sich nicht warm sind, erklärt. Jedenfalls ist die Furcht völlig grundlos, dass bei Herbart das Gefül zu kurz komme. Grade was Schäffle von Lotze mehrfach rümend anfürt, dass keine logische Identität, kein Kontrast, kein Gleichgewicht, keine Symmetrie u. s. w. völlig one alle Beteiligung des Gefüls

Basis der Religion, nämlich in der teleologischen Naturbetrachtung, welche den religiösen Glauben an den sittlichen Urheber der Natur und ihrer Gesetze, also den Glauben an die göttliche Vorsehung ermöglicht und fordert. (cf. Nahlowsky. D. Gefülsleben, dargestellt aus prakt. Gesichtspunkten, S. 41 f. 45 f. 207 f. Schilling, Lehrb. d. Psychol. S. 81 f. 83 f. 89 f. 159 f. 189 f.). —

Gehen wir nun noch genauer auf die einzelnen Momente von Herbart's Religionsbegriff ein, so ergiebt sich weiter Folgendes.

§ 147.

1) Die ersten Spuren der Religion finden wir schon vor der Bildung der ästhetisch-ethischen, willenlosen Urteile, vor der Entwicklung der moralischen Begriffe. Sie zeigen sich in gewissen Gütern, welchen man religiösen Wert zuerkannte, in bestimmten Heiligtümern, welche älter sind als irgend welche Sittenlehre. Eine dumpfe Ehrfurcht vor jenen Heiligtümern, ein Staunen one eigentlichen Gegenstand, wuchs mit den Menschen auf, ehe die moralischen Begriffe sich entwickelten. Es war demnach Etwas vorhanden, was man Religion nannte und noch jetzt nennen kann, bevor der Beziehungspunkt für dieselbe feststand (II, 60. Schwarze, A. a. O. S. 16.). In jener dumpfen Ehrfurcht vor einem unbekannten Etwas, in jenem Staunen one eigentlichen Gegenstand zeigt sich die erste und rohste Entwicklung des religiösen Phänomens. Hier sehen wir noch ganz unverhüllt die Schlagader des religiösen Glaubens, wie sie aus dem Herzen, dem Zentrum des inneren Lebens, besonders des Gemütslebens, hervorgeht.

von uns vorgestellt werden könne (Vgl. Schäffle, A. a. O., I, 523), das findet nach Herbart's Theorie der Gefüle seine volle Erklärung, indem dieselben von den Beziehungen der Vorstellungen selbst bedingt werden. Dasselbe Vorurteil, als könne Gleiches nur aus Gleichem entstehen, d. h. hier, als müsse ein Gefül, welches aus besonderen Kombinationen von Vorstellungen erklärt wird, notwendig weniger innig oder gar kein Gefül sein, findet sich auch bei Kaftan (Das Wesen der christl. Relig. S. 31). Ja er wirft Herbart wegen seiner Theorie der Gefüle Monismus vor, und glaubt ihn dadurch widerlegt zu haben, dass er bemerkt, die Religion sei vorzugsweise als Gefül gegeben, folglich könne Herbart's Erklärung der Gefüle aus Vorstellungen nicht richtig sein, denn er leugne konsequenter Weise die Existenz der Gefüle.“ Offenbar macht sich Kaftan hier eines logischen Fehlers schuldig, denn aus dem Satze, die Religion sei ihrem Wesen nach vorzugsweise Gefül, folgt in keiner Weise, dass auch der Ursprung des religiösen Gefüls seinerseits durch Gefüle bedingt sei, oder dass die Basis des Gefüls der Religion wiederum das Gefül sei. Und was für ein Gefül müsste jenes nichtreligiöse Grundgefül sein, woraus sich angeblich das Gefül der Religion bildet? — Kaftan hat Herbart, mit eigentümlicher Anwendung eines philosophischen Begriffs, psychologischen „Monismus“ vorgeworfen. Man ist aber nicht one zureichenden Grund versucht, den Spiess umzukehren und gegen den Urheber jenes Vorwurfs zu wenden. Oder ist der Satz, dass Gleiches nur aus Gleichem entstehen und abgeleitet werden könne, nicht eins der Lieblingsthemata der Monisten, welches besonders von Spinoza bis zum Überdruss variirt wird? Spinoza erklärt z. B. Ethica I, Prop. 3: „Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa non esse potest.“ Es liegt hier die ganz allgemeine Petitio principii zu Grunde, dass von Ungleichartigem nicht Eins des Andern Ursache sein kann, weil es nicht daraus begriffen werden kann. — Hieraus folgt dann one Weiteres der bekannte Trugschluss, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne (Vgl. das Goethe'sche Wort: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.“), welchen der Monist Schleiermacher (Syst. d. Sittenl. S. 29, Anm.) folgendermassen ausspricht: „Der alte Satz: Nur Gleiches erkennt das Gleiche, ist richtig, denn das Geistige erkennt das Dingliche nur vermöge dessen, was im Dinglichen vom Geiste her ist, d. i. die Gestaltung, sonst bliebe nur Chaos, Unerkennbares.“ (Vgl. dagegen Thilo, Die Wissenschaftlichk. d. modern. spekul. Theol. S. 1 f. 40 f. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart, S. 1 f. 5 f. 16 f. 18.) Die Religionstheorie Kaftan's beruht demnach auf dem falschen Satze: „Qualis effectus, talis causa“, d. h. auf dem allerprimitivsten Kausalbegriffe, welcher durch viele Tatsachen der Erfarung — in denen Gleiches auch vom Ungleichen kommt, z. B. Haar, Haut und Knochen aus dem Blute — umgestossen wird und den Religionsforscher zu einem zwar nicht psychologischen, aber metaphysischen Monismus verleitet hat, wärend doch ein Pluralismus von Gefül und Vorstellung, also eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* im richtigen Sinne, am Platze gewesen wäre.

§ 148.

2) Die Religion war schon vor der Moral, aber sie wurde im Verlaufe der Geschichte zur Ergänzung der später gleichfalls vorhandenen Moral. Wenn die Religion sich ursprünglich durch die Einwirkungen der Natur auf die Seelen der Menschen ganz natürlich, empirisch entwickelte,[1]) so muss sie, psychologisch betrachtet, anfangs noch sehr einfach, sinnlich und sogar roh gewesen sein, hauptsächlich aus dem Grunde, weil der ethische Beziehungspunkt für die Religion noch nicht feststand, ja überhaupt noch nicht existirte. Wodurch konnte nun dieses Übel gebessert, dieser Mangel beseitigt werden? Offenbar dadurch, dass die nicht vorhandene, moralische Beziehung allmählich angebaut und hergestellt wurde. Auf diese Weise reinigte sich die Religion, sobald die Gesinnungen sich veredelten; denn sie stand von jeher mit diesen in Wechselwirkung. Oder wird etwa Jemand, der die Geschichte kennt, daran zweifeln? (II, 60).[2])

[1]) Von einer durch Offenbarung entstandenen Religion wird hier abgesehen, da eine solche dem realistischen Philosophen Herbart zwar als möglich erschien, aber nicht mit zwingender Evidenz gegeben war. Er glaubte für seine Person, als religiöser Mensch, sowol an die Möglichkeit als an die Wirklichkeit der religiösen, supranaturalen Offenbarung, vermochte aber nicht, die Notwendigkeit und Allgemeinheit derselben philosophisch a priori zu deduziren oder zu demonstriren. Giebt es überhaupt eine Religion durch Offenbarung, so ist dieselbe gegeben worden, folglich ein Gegebenes. Da nun Herbart eine absolute Erkenntnis des Gegebenen leugnete, so vermochte er auch nicht anzugeben, warum Dieses und nicht ein Anderes gegeben oder vorhanden ist: und er war, trotz seines religiösen Glaubens an die Realität der Offenbarung, als exakter Philosoph, d. h. als wissenschaftlicher Vertreter der reinen Weltweisheit, berechtigt, ja verpflichtet, den Versuch einer empirischen Ableitung der Religion mit Hülfe des psychologischen Wissens zu machen, one Rücksicht auf die dem warhaft religiösen Glauben absolut gewisse Tatsache, dass in der Offenbarungsreligion auf der vorchristlichen sowie auf der christlichen Entwicklungsstufe etwas Höheres, unserer exakt-philosophischen Spekulation als solcher nicht Zugängliches, zum Heile und zur Erziehung des Menschengeschlechts veranstaltet worden ist (Vgl. Thilo, Gesch. d. n. Phil. S. 398. Die Wissenschaftlichk. d. mod. spek. Theol. S. 90 f.).

[2]) Wird die Religion als Ergänzung betrachtet, so liegt auf der Hand, dass die Ergänzung, welche von den verschiedenen Religionen geleistet wird, der Qualität und Intensität nach ausserordentlich verschieden sein muss: dass aber diejenige Religion von allen wirklich vorhandenen und als möglich denkbaren die vollkommenste zu sein den gerechten Anspruch machen darf, welche die in Betracht kommenden psychischen Zustände am vollkommensten zu ergänzen im Stande ist. Daraus folgt, dass der sogen. kritische Empirismus mit Ungrund behauptet, dass die Vorstellungskomplexe der ver-

Wenn wir das psychische Phänomen der Religion richtig verstehen wollen, so genügt es natürlich nicht, dasselbe, losgelöst von allen übrigen psychischen Phänomenen, nur als einen vereinzelten, für sich bestehenden Zustand des psychischen Mechanismus zu betrachten; wir müssen dasselbe vielmehr im durchgreifenden Zusammenhange, in stetiger Wechselwirkung mit dem ganzen inneren Leben der Seele zu begreifen suchen. Da nun aber weiter das innere Leben sich im äusseren, sogen. praktischen Leben bildet und one die Rücksicht auf dieses durchaus nicht begriffen werden kann, so muss auch bei der Reflexion auf das Wesen der Religion das praktische Leben in Betracht gezogen werden. Ist dieses Leben doch auch derjenige Boden, durch dessen Motive und Impulse die zarte Pflanze des religiösen Glaubens sich entwickelt, durch dessen Einflüsse sie zum Leben gelangt und wächst, Blüten und Früchte zeitigt. Das Problem der Religion ist auf das engste verknüpft mit dem Probleme der Gesellschaft, mit der Frage nach dem Zusammenhang des individuellen Menschenlebens mit dem sozialen Leben, d. h. mit dem Leben der menschlichen Gesellschaft. Die Gesellschaft ist die zweite Heimat der Religion, in welcher sich zwar nicht die ersten psychischen Anfänge derselben finden, aber jedenfalls erst die frühesten untersten Stufen ihrer äusseren Entwicklung mit grösserer oder geringerer Klarheit und Deutlichkeit erkennen lassen. In der Gesellschaft also müssen wir das religiöse Phänomen in zweiter Instanz aufsuchen, und zwar, wenn es irgend möglich ist, an derjenigen Stelle in derselben, an welcher die Religion als psychisches Produkt, als eine Art von geistigem Naturgewächs, empirisch gegeben ist, an welcher ihre natürliche Gestaltung noch durch möglichst wenig künstliche Einflüsse verändert werde.

Der geistige Boden, in welchem der religiöse Glaube geschichtlich zuerst entstanden ist und in welchem er überhaupt ursprünglich wurzelt, ist der mehr oder weniger phantastische Anfang der teleologischen Naturbetrachtung.

Derjenige geistige Boden dagegen, in welchem sich der vorhandene religiöse Glaube, nach Massgabe der Entwicklung der sittlichen Ideen im Leben der Völker sowie des durch diese Ideen erzeugten ethischen Bedürfnisses nach religiöser Befriedigung, aus den schwächsten, oft unscheinbaren Anfängen weiter entwickelt, ist nach Herbart[1]) die Sphäre des geselligen Lebens, der Markt, auf welchem die einzelnen, so verschieden gearteten Menschen mit ihren besonderen Vorstellungs-, Gefüls- und Willensrichtungen sowie mit ihren identischen Bedürfnissen zusammentreffen und sich in ihren Beziehungen zu einander einzurichten suchen müssen. Es lässt sich unter den gegebenen menschlichen Verhältnissen ganz und gar nicht vermeiden, dass die inneren Zustände der verschiedenen Individuen nicht mit einander harmoniren, sondern mit einander in Streit geraten, indem sie den Einen oder den Andern zu Ungehörigkeiten, zu Übergriffen in fremde Wirkungssphären veranlassen. Besonders ist es die Verschiedenheit der einzelnen in der Sphäre des geselligen Lebens zusammentreffenden Willen und Begehrungen, welche den Frieden und die Harmonie der Einzelnen wie der ganzen Gesellschaft in Frage stellt.

schiedenen Religionen alle gleichwertig, d. h. gleich wenig wertvolle, dichterische Symbole des ewig Unerkennbaren seien. cf. Flügel, Zs. f. ex. Phil. XII, 88 f. — Gegen Schultze, Phil. der Naturwissenschaft, II, 204. Schramm, Die Erkennbark. Gottes in der Philos. u. in der Rel. S. 73 f. 77 f. 89 f. 110 f. 119 f.

[1]) Wie Schwarze, A. a. O. S. 15 f., richtig erkannt hat.

Aber grade hier, wo es sich um die Befriedigung der wichtigsten individuellen und sozialen Bedürfnisse, um die Harmonisirung der entstandenen Gegensätze handelt, zeigt sich die Religion in ihrem idealen Wesen, als ergänzende und versönende Macht des inneren wie des äusseren Lebens. Die inneren Zustände der Menschen dürfen sich nicht in voller Ungebundenheit entwickeln; sie müssen sich vielmehr gegenseitig einschränken, um neben einander schiedlich, friedlich existiren zu können. Wird nun das schiedlich friedliche Verhältnis gestört, so erweist sich die Religion als praktisch-notwendig, um zu ermanen und zu trösten; durch ihre Tröstungen und Ermanungen bewärt sie sich dann als eine das praktische Leben im Ganzen und Einzelnen beherrschende, als eine normirende und harmonisirende psychische Kraft, von einer Bedeutung, welche durch nichts Anderes erreichbar ist.[1])

[1]) Unter einsichtigen Männern kann darüber kein Zweifel bestehen, dass unter den Mitteln, durch welche die von den verschiedenen Arten des Bösen oder der Sünde durchdrungene Wirklichkeit nach den ethischen Ideen gestaltet, oder die individuelle Sittlichkeit, die Tugend, und die allgemeine Sittlichkeit, die ethische Beseelung der Gesellschaft, realisirt werden kann, die ethisch verstandene, vollkommene Religion die hervorragendste Stellung einnimmt. Vgl. Flügel, Die Probleme der Phil. u. ihre Lösungen, S. 246, 256 f.: „Fragt man nach den Mitteln, durch welche die Menschheit und jeder einzelne Mensch zur Annäherung und endlichen Erreichung des Zieles, nämlich der reinen Tugend, erzogen wird, so nimmt die Religion one Zweifel den hervorragendsten Platz unter diesen Mitteln ein. Der Sittenlehre, als wirkende Kraft gedacht, würde der Hauptnerv fehlen, müsste sie der Religion im Sinne des Christentums entraten. Kann und muss auch die Moral als Wissenschaft zunächst von jeder religiösen Grundlage absehen, so verhält es sich ganz anders mit der Moralität als Gesinnung. Die Bedeutung der Religion als des vornehmsten Mittels zur Tugend lässt sich mit den bekannten Worten ausdrücken: das Sittliche ist der Wille Gottes an uns. Ausser manchen anderen, wichtigen Punkten liegt darin der Glaube an eine moralische Weltordnung. Deuten die Eigenschaften Gottes, als des Allweisen, Allmächtigen, Allgütigen und Gerechten one Zweifel auf eine vollkommene Realisirung der sittlichen Ideen in der Person Gottes hin, so erhält die sittliche Energie eine beträchtliche Unterstützung durch den Glauben, dass das Gute der Wille Gottes und also der Endzweck der ganzen Schöpfung ist. Bekanntlich setzt jedes energische Wollen die Hoffnung auf das Gelingen voraus. Wo diese Aussicht schwindet, sinkt das Wollen zum blossen (sogenannten frommen) Wunsche herab. Die Zuversicht in die Erreichbarkeit des Guten für den Einzelnen und für die Gesamtheit muss aber notwendig schwinden bei einer gewissen Deutung der Ansicht Kant's vom radikalen (unüberwindlichen) Bösen, bei Schopenhauer's Meinung von der Unveränderlichkeit des Charakters, im Spinozismus, wo das Böse zum Korrelat des Guten gemacht wird, oder bei der Leugnung einer individuellen Unsterblichkeit. Wo in einer solchen oder änlichen Weise dem sittlichen Streben von vornherein die Vergeblichkeit alles Bemühens, die Unerreichbarkeit des Zieles feststeht, da wird auch der sittlichen Energie die Lebensader fehlen. Der an seiner und der Welt sittlichen Vervollkommnung Arbeitende muss zu dieser Arbeit den Glauben an eine sittliche Weltordnung festhalten, dass also das Sittliche Ziel der Schöpfung sei, und endlich auch den Sieg über das Böse erlangen müsse, oder mit andern Worten, dass das Sittliche der Wille Gottes, des Allmächtigen, ist; denn eine absichtliche Ordnung annehmen one einen persönlichen Ordner, wie Fichte versuchte, ist ein Unding, ein Gedanke, welchem unter allen Umständen nicht allein

Wenn das Wesen der Religion uns in der angegebenen Weise entgegentritt, dann lässt sich sehr klar einsehen, dass der religiöse Glaube stets in ganz andern Gedankenreihen liegt als das theoretische Wissen, und demgemäss auch eine durchaus andere Behandlung und Ausbildung erfordert.

Die theoretische Spekulation ist ganz und gar nicht geeignet, eine unser praktisches, individuelles und soziales Leben regulirende Macht zu bilden. Nach metaphysischen Grundsätzen kann man, wie Herbart sehr treffend bemerkt, nicht einmal sein eigenes Hauswesen regiren, geschweige denn seine gesellschaftlichen Pflichten erfüllen. Man wird durch die notwendigen Geschäfte des Lebens, durch die unabweisbaren Bedürfnisse des Herzens oft ganz unterbrochen im abstrakt theoretischen Denken; und man wird genötigt, aus dem spekulativen Kreise exakt bearbeiteter Vorstellungen herauszutreten in den praktischen Kreis, welcher durch die menschliche Gesellschaft gebildet wird.

Sind wir aber angelangt in der Sphäre des geselligen Daseins, so befinden wir uns auch sehr bald auf dem Boden des religiösen Glaubens, der uns tröstet, wenn wir leiden, uns ermant, wenn wir fehlen.

Im religiösen Glauben sind wir aufgewachsen, und aus der Spekulation wie aus einem Traume erwachend kehren wir unvermeidlich zu ihm wieder. Er übt in uns die übermächtige Gewalt der Erfarung. Die Systeme, wo sie mit ihm in Konflikt geraten, beugen sich, oder ziehen sich zurück. Warum aber soll man darauf warten? Indem man am religiösen Glauben festhält, trage man zugleich den exakt begründeten Forderungen des strengen Wissens genügende Rechnung; denn es ist auch für den Glauben besser, wenn seine Anhänger willig sich den Zurechtweisungen der von den Physikern so sehr bereicherten Erfarung überlassen, Zurechtweisungen, welche besonders an denjenigen Punkten verständlich sind, an welchen man zuerst gefehlt haben wird (IV, 617).

Praktisch notwendig für den religiösen Glauben sind auch die begrifflichen Zurechtweisungen der wirklich exakten Philosophen, welche im Geiste des kritischen Realismus die Begriffe bearbeiten und durch ihre Bemühungen einerseits den religiösen Glauben im Gemüte vorbereiten, andererseits die Religion von ihrem Hauptfeinde, dem Monismus und Idealismus, befreien und so mittelbar der Religion einen sehr wichtigen Dienst leisten. Nur wenn die echt wissenschaftliche Philosophie in zureichender Weise berücksichtigt wird, kann das Wesen der Religion in

---

die Energie, sondern auch die Klarheit abgeht. — Der Gedanke der moralischen Weltordnung, wonach das Endziel das Gute ist, Gott die Welt auf dieses Ziel hin angelegt hat, und sowol der Gesamtheit als dem Einzelnen den erforderlichen Beistand, die nötigen Mittel dazu an die Hand giebt, bildet den Abschluss der teleologischen Gedanken, und fordert als Postulat die individuelle Unsterblichkeit der Seelen." Vgl. auch Flügel, Das Wunder u. die Erkennbark. Gottes, S. 155 f. Der Materialismus vom Standp. d. atomist.-mechan. Naturforschung, S. 90 f. 96 f. 98 f. Spekul. Theol., S. 280 f. 294 f. Thilo, Die Wissenschaftlichk. der modern. spekul. Theol., S. 86 f. 94 f. D. theologis. Rechts- u. Statsl., S. 151 f. 156 f. 161 f. Allihn, Grundlehren der allgem. Ethik, S. 217 f. Zs. f. ex. Phil. V, 221 f. 229 f. Drobisch, Grundlehren der Religionsphil., S. 175 f. 187. Schilling, Lehrbuch der Psychol., S. 189 f. Thikötter, Darstellung u. Beurteilung der Theol. Ritschl's, S. 42 f.

der allgemeinen Religionsphilosophie sowie in der positiven systematischen Religionswissenschaft richtig zu begrifflicher Darstellung gebracht werden. Denn es kann nicht ausbleiben, dass die Vernachlässigung der Philosophie eine leichtsinnige oder verschrobene Behandlung der Grundbegriffe aller Wissenschaften — folglich auch der Religionswissenschaft — zur Folge habe (I, 15). Wer jedoch die Philosophie so treibt, wie sie in der Tat betrieben werden muss, der wird sehr bald die Torheit aller Versuche erkennen, durch welche man anstatt des religiösen Glaubens — der älter ist als alle Philosophie — ein theologisches Wissen ergrübeln will (I, 286), welches uns doch, auf dem irdischen Wonplatze wenigstens, für immer versagt ist, da uns zu seiner Erlangung die erforderlichen Data fehlen.

Der exakt Philosophirende, derjenige, dem an einem vollständigen, streng philosophischen Studium — auch mit spezieller Rücksicht auf die Lösung des Problems der Religion, welche die Bearbeitung sämtlicher philosophischen Disziplinen voraussetzt — gelegen ist, muss sich, wenn er, wie es sich gebürt, grade vorwärts geht in seinem Nachdenken, so wie der Stachel der aufgegebenen Probleme ihn treibt, stets vorhalten und vorbehalten, dereinst die Systeme aus den Quellen zu schöpfen.

Wer aber hofft, in ihnen die Warheit zu finden, der ist verloren. Die Warheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts. (I, 287).

Damit man aber unbefangen denken könne, one seinen Gefülen — speziell den religiösen und sittlichen — zu schaden, muss man das Denken stets als einen blossen Versuch betrachten, und es ganz absondern von denjenigen Ansichten, an welchen die Religiosität und Sittlichkeit des Charakters zu hängen scheint, bis in reiferen Jaren beides sich von selbst vereinigt. Voreiliges Reformiren, besonders in religiösen und sittlichen Vorstellungen und Gefülen, Ideen und Bestrebungen, schadet im eigenen Innern ebenso, wie in der Aussenwelt und im bürgerlichen Leben (I, 59).

§ 149.

3) Die religiösen Vorstellungsarten und das Wesen der Religion selbst zu untersuchen, und zwar mit Hülfe der theoretischen Philosophie oder der Metaphysik sowie mit Hülfe der praktischen Philosophie oder der Ethik, ist die Sache der allgemeinen, exakten Religionsphilosophie. Abwendung des die Religion verunreinigenden oder gar prinzipiell aufhebenden Irrtums ist hier die Hauptsache. Zu dreiste Behauptungen in Bezug auf die Religion, besonders von Seiten der monistischen, pantheistischen oder idealistischen Metaphysiker, werden hier ihrer Unhaltbarkeit überwiesen, und die Religion selbst bleibt Sache des Glaubens und des Herzens (Herbart, Reliquien, ed. Ziller, S. 274).

Die Warheit dieses Satzes ist besonders wichtig für die neuere, wissenschaftliche Pädagogik. (Vgl. Kern, Grundriss der Pädagogik, 3. A. S. 53. 67. 69. 100. 125. 183. 191. 253. 255. 276. 301. Thrändorf, Kritische Betrachtungen über die Kunstkatechese. In Rein's pädagog. Studien, 1881, 1 f. 11 f. Ufer, Vorschule der Pädagogik Herbart's, 1883, S. 21 f. 30. 39. 41 f. Fröhlich, D. wissenschaftl.

Pädagogik in ihren Grundlehren, 1883, S. 27 f. 44 f. Ziller, Vorlesungen über allgem. Pädagogik, S. 26 f. Allgem. philos. Ethik, S. 124 f. 272 f. 345. 417 f. 452. Gegen die von Lang 1873 in Leipzig gehaltene Predigt, S. 11 f. 15 f. 19.) Es bedarf ja kaum der Erwänung, dass zum schärferen Nachdenken über die Probleme der Erziehung der Menschen zu religiös-sittlichen Charakteren grade jetzt ein starker Antrieb in den neuesten Streitigkeiten über das Schulwesen gegeben ist. Hierbei muss ganz besonders der Umstand im Auge behalten werden, dass überhaupt die jetzt in gewissen Kreisen fast allgemeine Hervorhebung des Unterrichts vor der übrigen Erziehung einen Fragepunkt bildet, dessen Wichtigkeit wenigstens denen einleuchten muss, welche, indem sie den hohen Wert der religiösen Erziehung[1]) anerkennen, zugleich mit Herbart überzeugt sind, dass Religion weit weniger im Wissen als im Herzen ihren Sitz habe. Wurde in früheren Zeiten der Unterricht gering geschätzt, so ist die Frage jetzt, ob er nicht überschätzt worden sei, und zwar zum Nachteil der gesamten, religiös-sittlichen Erziehung der heranwachsenden Menschen (XI. 425).

Weil nun aber die Religion, indem sie weit weniger im Kopfe als im Herzen ihren Sitz hat, als eine psychische Kraft betrachtet werden muss, welche das Herz, d. h. das Zentrum des inneren Lebens, beherrschen und befriedigen soll,[2]) und weil die religiös-sittliche Erziehung wichtiger ist als der blosse Unterricht, so soll religiöses Interesse früh und tief gegründet werden, so tief, dass im spätern Alter das Gemüt unangefochten in seiner Religion ruht, wärend die philosophische Spekulation ihren Gang für sich verfolgt. Diese Spekulation ist als solche weder rechtgläubig noch irrgläubig und der religiöse Glaube ist, vernünftig betrachtet, ganz und gar nicht identisch mit Philosophie (XI, 462). Aber nicht nur tief, sondern auch früh muss das religiöse Interesse angeregt sein. Denn nie wird Religion den ruhigen Platz in der Tiefe des Herzens einnehmen, der ihr gebürt, wenn ihr Grundgedanke nicht zu den ältesten gehört, wozu die Erinnerung hinaufreicht, wenn er nicht vertraut und verschmolzen wurde mit allem, was das wechselnde Leben in dem Mittelpunkte der

---

[1]) Von der absolut wertvollen, religiös-sittlichen Erziehung der Menschen zu Charakteren, welche von den ethischen Ideen ganz und gar durchdrungen und von der Warheit der vollkommenen Religion fest überzeugt sind, gilt im eminenten Sinne das schöne Platonische Wort: „Φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται." Rep. IV. 424. A.

[2]) Wenn man sich klar gemacht hat, dass die vollkommene Religion, nämlich das Christentum, das ethische Bedürfnis nach Ergänzung befriedigen will, findet man, dass die trostlosen Phrasen gewisser Buddha's des 19. Jarhunderts, besonders eines Schopenhauer und von Hartmann, welche von der Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen, vollkommneren Weltreligion, einer vermeintlich warhaft erlösenden, pessimistischen Universalreligion träumen, in Nichts zerrinnen oder verwehen, wie die Seelen im Nirvâna des alten Buddhismus. Oder kann es, wenn das Christentum wirklich die vollkommene Religion, die Religion κατ' ἐξοχὴν ist, von diesem Positiv noch einen Komparativ geben? — Vgl. Wurm, Der Buddhismus oder der vorchristl. Versuch einer erlösenden Universalreligion, S. 11 f. 20. 45 f. Pfleiderer, Religionsphilos., S. 637 f. Thilo, Über Schopenhauer's ethischen Atheismus, S. 13 f. 66 f. 70 f. — Gegen von Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christentums u. die Religion der Zukunft, 2. A. S. 91 f. 99 f. Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, S. 100 f. 113 f. Auch Guth, Die moderne Weltanschauung u. ihre Konsequenzen, S. 18 f.

Persönlichkeit zurückliess (X, 97 f. Vgl. XI, 227. 462. Thrändorf, Krit. Betrachtungen über d. Kunstkatechese, in Rein's pädag. Studien, 1881, S. 4 f. Kern, Grundriss d. Päd. 3. A. S. 25. 96. 125. 191. 265. Nahlowsky, Allgem. prakt. Phil., S. 364 f. Allihn, Grundlehren d. allgem. Ethik, S. 243.)

Nur hat man mit aller Vorsicht dafür zu sorgen, dass nicht irgendwie der Grund zur religiösen Schwärmerei gelegt wird, weil diese ein Krebsschaden für die menschliche Gesellschaft ist, für den es aber ein natürliches Gegengift giebt, nämlich die Naturkunde. Dieser Wink kann in der Religionsphilosophie genügen, wenn Männer, denen das ware, geistige Wol ihrer Mitbürger am Herzen liegt, ihn auffassen wollen (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 294).[1])

Der religiöse Glaube soll also in der Tiefe des Herzens einen gesicherten, ruhigen Platz einnehmen. Er kann, vernünftiger Weise wenigstens, nicht als ein Wissen irgend welcher Art betrachtet werden; aber er kann und soll zur vollen Gewissheit sich entfalten, zu einer Gewissheit, welche dem nach allen Seiten hin abhängigen und hülfsbedürftigen Menschen waren Trost und festen Halt bietet im Leben und im Sterben. (Vgl. auch Thikötter. Darstell. und Beurteil. d. Theol. Ritschl's, S. 56 f.)

Ist nun der zuversichtliche, unerschütterliche Glaube an die ethisch-teleologische, göttliche Weltordnung des Reiches Gottes, ist die sittlich-religiöse Gewissheit in der Seele vorhanden, so zeigt sich auch beständig das psychologisch merkwürdige, scheinbar paradoxe Schauspiel, dass die Beweise für die Berechtigung der religiösen Überzeugung zwar gesucht, aber stets zugleich als überflüssig betrachtet werden. Das Bewiesene stand immer schon fest vor dem Beweise: ungefär wie bei den Mathematikern die Theorie der Parallellinien und des Parallelogramms der Kräfte. Niemand zweifelt daran; wol aber zweifelt man wegen der nicht genügenden Schärfe der Beweise; offenbar zum Zeichen, dass man blos darum verlegen ist, den objektiven, allgemeingültigen Grund des Glaubens deutlich auszusprechen.

Was nun der in sich selbst gewisse, warhaft religiöse Glaube eigentlich braucht, das liegt am Tage. Beweise braucht er nicht. Diese würden ihn nicht schaffen, wenn sie auch gefunden würden. Beweise für die Theorie der Parallelen sind der offenbarste Luxus, der in der reinen Mathematik nur gedacht werden kann. Aber das rechte Wort ist hier nicht Beweis, sondern Bestätigung. Diese muss von theoretischen Proben im Einzelnen und von praktischen Anwendungen ausgehen.

---

[1]) Auf religiöser und zugleich metaphysischer Schwärmerei beruht auch die pseudo-protestantische Lehre von der sogen. unia mystica, sowie der römisch-katholische Begriff der geistlosen und mechanischen, ja physischen und materialistischen Gerechtmachung des Menschen durch Eingiessung der göttlichen Liebe in den menschlichen Willen. cf. Ritschl, Unterr. in d. christl. Rel. 2. A. S. 32 f. Rechtf. und Versönung, III. 2. A. S. 93. 105. 152. 169. 172. 352, 460. I. 2. A. 121. 207. Thikötter, Darstellung und Beurteilung d. Theol. Ritschl's, S. 47 f. Derartige Lehren sind abgeleitet aus der ganz und gar nicht religiös-wertvollen, theoretisch völlig absurden, physisch-metaphysischen Theorie vom influxus physicus sive metaphysicus, nach welcher im Kausalitätsverhältnisse, selbst bei ethischen Vorgängen, eine substantielle Kraft (!) aus dem einen Wesen in ein anderes übergehen oder einfliessen soll.

Daher ist für die Religion die Physikotheologie oder die teleologische Naturbetrachtung von unendlicher Wichtigkeit, weil sie unzälige theoretische Proben darbietet, an denen eine, wol oder übel angebrachte, Dialektik blos das tadeln kann, dass man nicht den Zuschnitt eines abgeschlossenen Systems durch jene zu gewinnen vermag.

Es wäre aber in der Tat ein wares Unglück, wenn der Mensch je dahin gelangte. Aber dafür ist gesorgt. Er ist beschränkt und wird es in seiner Weise immer bleiben. Aus tiefer Not ruft er gen Himmel. Wie nun, wenn er sich vermässe, die Zweckmässigkeit der Hülfe, welche er begehrt, zu bestimmen? Entweder würde er sie fordern, als eine Schuldigkeit, oder sie voraussetzen, als einen unfehlbaren Naturerfolg, oder sich den Gedanken daran als etwas Unmögliches aus dem Sinne schlagen (II, 306). Wo bliebe aber dann die religiöse Gesinnung? Wo bliebe die demütige Bitte, welche auf Versagung gefasst ist?

Die praktischen Anwendungen aber, durch welche die Religion bestätigt wird, liegen im Handeln der Menschen, und in der Ausbildung der sittlichen Charaktere in der Gesellschaft.[1]) Bei der waren Religion gedeiht die moralische Gesundheit. Durch sie erhöht sich die moralische Würde. One sie ist der Mensch schwach, und mutlos zum Guten.

Will man noch eine Bestätigung, ein argumentum e contrario? Die Verzerrung der Religion in der religiös-indifferenten, unsittlich-egoistischen sogenannten Hierarchie, in der römisch-katholischen Priesterherrschaft, welche die vollkommene, rein geistige Religion in ihr vollständiges, weltlich-sinnliches Gegenteil karikirt hat (Vgl. Ritschl, Gsch. d. Pietism. I, 7 f. 36 f. Schultz, D. katholische u. das evangel. Lebensideal, S. 13 f. 20 f. Harnack, D. Mönchtum. Seine Ideale u. s. Gsch. 2. A. S. 8 f. 52 f. Thikötter. Darstell. u. Beurteil. d. Theol. Ritschl's, S. 19 f.

[1]) Das praktische Leben der menschlichen Gesellschaft bestätigt demnach die bereits in den Herzen oder Seelen der Einzelnen vorhandene Religion: aber erst, wenn das Wesen der Religion begriffen ist, lässt sich auch dasjenige der religiösen Gemeinschaft verstehen. Daher ist es unmethodisch, den umgekehrten Weg einzuschlagen und die Religion zu definiren als die innere Form der kirchlichen Gemeinschaft. Denn abgesehen davon, dass die Religion weder eine innere, noch überhaupt eine Form, sondern ein Ereignis, ein Geschehen oder Zustand in der Seele, eine psychische Kraft ist, dass ferner der Begriff der inneren Form einer Gemeinschaft verworren ist, — wird auch durch dies ὕστερον πρότερον über das Wesen der Religion selbst nichts irgendwie Genügendes beigebracht, und, da die kirchliche Gemeinschaft doch jedenfalls nur eine von den vielen Spezies der religiösen Gemeinde überhaupt bildet, nichts, was auf allgemeine Geltung gerechten Anspruch machen dürfte. Gegen Lasson, Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilos. S. 39 f. Vgl. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphil. II, 222 f. — Es findet sich also in der Definition der Religion bei Lasson ganz derselbe Fehler, wie in der Definition des Rechts bei Puchta, dem bekannten Mitbegründer der neueren historischen Rechtsschule. Puchta giebt eine blosse Entstehungsgeschichte seines Forschungsobjekts, wärend er, wie Lasson, den Begriff derselben vollständig im Dunkeln lässt. Puchta definirt (Pandekten, § 10): „Das Recht ist eine gemeinsame Überzeugung der in rechtlicher Gemeinschaft Stehenden.“ Wie hier so kommt auch bei Lasson das zu Erklärende in der Erklärung selbst vor. Wir erfaren demgemäss nicht, was wirklich „religiöse“ Gemeinschaft, im Unterschiede von ethischer, rechtlicher, sprachlicher Gemeinschaft u. s. w., ist. Vgl. Geyer, Gesch. und System der Rechtsphilos. S. 98.

54.), ist das grösste aller Übel. Denn grade das Edelste — die Religion — wenn es verzerrt wird, verwandelt sich in das Abscheulichste und Verderblichste (II, 307). Abusus optimi pessimus. (Vgl. Lindner. Ideen zur Psychol. d. Gesellschaft als Grundlage d. Sozialwissenschaft, S. 351 f. 362 f. Mit der Priesterherrschaft, die leider auch auf dem Gebiete des Protestantismus noch keineswegs völlig ausgerottet ist, ist die religiöse Unduldsamkeit auf das engste verknüpft. Dagegen ist diese Intoleranz dem Geiste des ursprünglichen Christentums mindestens ebenso fremd wie dem religiösen Naturzustande der Völker. Von diesem sagt Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I, 458: „Ein Jeder verehrt, was er grade am meisten fürchtet, und wovon er sich die kräftigste Hülfe in der Not verspricht . . . Der Glaube macht keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit; man ist absolut tolerant und findet es richtig und natürlich, dass namentlich andere Völker auch andere Götter haben.“)

Aber die Religion ist und bleibt in Wirklichkeit, trotz aller Verunstaltungen, welche sie, leider oft genug von ihren angeblichen Dienern, im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung erfaren hat und noch im täglichen Leben erfärt, und zwar von den verschiedensten Seiten, die edelste, idealste Macht des Erdenlebens. Wol daher dem warhaft religiösen Menschen, der nicht zum Misfallen, zum Widerwillen, zum Ekel an der Welt, zum Pessimismus sich berechtigt glaubt, weil er vielleicht durch einzelne widrige Züge dazu hingerissen wird! Wol dem die Kraft des religiösen Glaubens in sich erfarenden, zufriedenen Manne, den die relativ reine, unverdorbene und im Wesentlichen — soweit die Seele als reales Wesen in Betracht kommt — unverderbliche Natur alsdann mit heiterem Glauben an die helfende, rein ethische Gottheit erfüllt. Ein solcher Mensch allein wird warhaft in der Religion zu ruhen im Stande sein; nur ein solcher wird gestärkt durch die Ruhe sich auf's Neue zum Handeln erheben. Dem Mismutigen, dem Tadler, dem Zweifler dagegen werden zwar auch nicht die ethischen Motive zum Handeln, — es wird ihnen aber die Heiterkeit, die gesunde Kraft fehlen, welche nur das durch ware Religion zum innern Frieden gekommene, durch sie in sich befriedigte Gemüt in seine praktische Laufban mitbringt. (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 267.)

Die Religion allein also giebt dem Menschen Mut und Kraft und Hoffnung des Gelingens. Sie flösst seinem Herzen ein erhabenes Vertrauen ein, welches seinen Gesichtskreis erweitert, welches ferner auf die Zeichen der uns befreundeten Natur sich stützt, und nun so wenig wanken darf wie eine einmal geschlossene Freundschaft.

Die Erinnerung an die Freundschaft giebt uns an dieser Stelle der Entwicklung die schönste Gelegenheit, zu einer früher bereits angestellten Betrachtung zurückzukehren, die hier, des Zusammenhangs wegen, wiederholt werden muss. — Was ist uns der Freund? Ist er blos ein Gehülfe, auf den wir zälen im Handeln? Oder ist er eine persönliche, geistige Quelle unseres innigen Wolseins, unsrer waren Freude, in der Ruhe eine Erhebung und Stärkung unsres eignen Gefüls vom Guten und Schönen? Freilich muss dies Gute und Schöne schon vorhanden sein, um jetzt dieser Belebung fähig zu werden; denn erst müssen wir den Freund verdienen (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 268), um dann in seinem Besitze glücklich

sein zu können. So muss erst das Herz sich veredeln, ehe der Geist nur den Gedanken der ethischen Gottheit zu erreichen vermag.

Schwerlich ist irgend etwas unter den menschlichen Dingen der Religion so passend zu vergleichen, wie eben die Freundschaft. 1) Beiden können wir uns nur hingeben in der Musse. 2) Beide fordern ein reines, lauteres Gefül, frei von Eigenliebe, frei von Übermut. 3) Beide ruhen auf Treu und Glauben; sie verlangen Zutrauen, Hingebung, Ausschliessung. 4) Keine von beiden lässt sich darauf ein, der theoretischen Zweifelsucht eine apodiktische Beweisart entgegen zu setzen. Sie wollen gefült, und alsdann für immer ergriffen sein. Wer durch die leere Möglichkeit, man könnte sich doch irren! von ihnen abgeschreckt wird, — ist ihrer nicht wert. Sie gehen aus von einer Zuversicht, welche eben so wol begründet ist, wie diejenige, mit welcher wir die Realität einer geordneten Welt ausser uns überhaupt voraussetzen. 5) Sie lonen durch eine Zuversicht, welche uns selbst der ethischen Qualität, der inneren Freiheit oder Güte unseres Willens erst froh werden lässt, indem sie derselben eine gelingende Wirksamkeit versprechen.

Lassen wir darum nie von der Traulichkeit der Freundschaft, nie von der Feier der Religion! Und geben wir auch der Freundschaft ihre Feierstunden sowie der Religion ihre Traulichkeit. (Herbart. Rel. ed. Ziller. S. 269.)

§ 150.

4) Die Religion, als eine psychische Kraft, welche im Herzen, das heisst, im Zentrum des inneren Lebens ihren Sitz hat, hat als solche zunächst keine Änlichkeit oder Verwandtschaft mit der philosophischen und überhaupt mit der wissenschaftlichen Bearbeitung und Zergliederung von Begriffen. (Vgl. Schultz, Theol. Stud. u. Krit. 1883. S. 62 f.) Es ist auch eine falsche, schlecht angebrachte Gründlichkeit und ein misverstandenes Streben nach Frömmigkeit, oder vielmehr, es ist weder gründlich noch fromm, wenn die Philosophie, wenn die positive, systematische Religionswissenschaft den höchsten Gegenstand des Glaubens oder der Religion zu ihren Elementarbegriffen herabzieht.[1] Denn die exakte Gründlichkeit

[1]) Hierin liegt bekanntlich der Kardinal- und Erbfehler des Monismus, welcher sich mit dem rein ethischen, selbstbewussten oder persönlichen Gotte der vollkommenen Religion nicht begnügt, sondern statt dessen ein wert- und trostloses, metaphysisches Abstraktum zum Objekte seiner Instinkte macht. Der Monismus erinnert demnach sehr deutlich an jenen „unbewussten“ Esel, welcher in einem lieblichen, frischen, grünen Garten die schönsten Blumen und die herrlichsten Früchte zertritt, und statt ihrer die trockenen Distelköpfe auf dürrer Haide sich zur Speise aussucht. Aber wer kann das ändern? De gustibus non est disputandum. — Erst der allerneuesten Zeit ist es vorbehalten geblieben, das Unbewusste auch durch die Mittel der Tonkunst dargestellt zu finden, da bekanntlich R. Wagner in seinem Parsifal den blinden Willen des Schopenhauer'schen Monismus in Musik zu setzen unternommen hat. Die so entstandene Musik soll die Musik der Zukunft sein. In Wirklichkeit ist sie dagegen der Anfang vom Ende der waren klassischen Tonkunst. Mit Recht sagt darum Thikötter in einem höchst interessanten und lehrreichen Aufsatze (Deutsch-evangel. Blätter, 1883, S. 145 f. 168 f.): „Das Christentum mit dem vom abstrakten Monismus gereinigten Buddhismus zu verbinden, was Hartmann will, — den Schopenhauerianismus

erfordert, dass man von dem ausgehe, was Alle mit Leichtigkeit auf gleiche Weise erkennen; nicht aber von dem, worüber kaum zwei Menschen ganz einstimmig denken, und worüber jeder die abweichenden Meinungen der Andern ertragen muss. Und die lautere Frömmigkeit, die wirkliche Religion schliesst einen Respekt in sich, der mit der Bearbeitung adäquater Vorstellungen nichts zu tun, mit Zergliederungen von Begriffen keine Änlichkeit hat.

Und was wollte auch das sich hülfsbedürftig fülende Menschenherz anfangen, wenn es sich die tröstende Ergänzung der Religion erst aneignen könnte, nachdem vorher gewisse, jedenfalls äusserst schwer zu bearbeitende Begriffe von jedem einzelnen Menschen für seine Person klargestellt, in das Stadium des objektiven, vollendeten Vorstellens gebracht worden wären? Gott, der eine Beziehungspunkt in dem religiösen Verhältnis, welches sich zwischen der menschlichen Seele und der helfenden, übermenschlichen, geistig-sittlichen Macht allmälich entwickelt, wird von dem religiösen Menschen als solchem one viele Umschweife, one lange Reflexionen und Grübeleien notwendig als real und als der in jeder in Betracht kommenden Beziehung Höchste gedacht. Ein solcher warhaft religiöser Mensch sagt sich nicht erst lange, wie der kritisch-realistische, exakte Philosoph, dass sich die Philosophie nur allmälich zu dem Höchsten erheben kann und dass überdies vom Realen nicht one Zustimmung der Metaphysik geredet werden darf. Er analysirt nicht sofort die religiöse Gesinnung nach ihren verschiedenen Momenten, und fragt demgemäss nicht, ob diejenigen Recht haben, welche behaupten, dass diese Gesinnung die ethischen Ideen und das durch sie angeregte ethische Motiv oder Bedürfnis, die teleologische Naturbetrachtung und die Willigkeit des Glaubens in sich vereinigt (VIII. 196). Er fült jedenfalls in seiner Seele diese Willigkeit des Glaubens und giebt sich rückhaltlos derselben hin, one zunächst um die mit dem Glauben zusammenhängenden Begriffe sich besondere Sorge zu machen.

Besonders in der vollkommenen Religion ist es die ethische Liebe, die reine Güte oder das vollendete Wolwollen des Höchsten, welches der Religiöse dankbar verehrt, nachdem er in dieser oder

mit dem Gewande des Evangeliums zu umkleiden, was Wagner versucht hat, ist unmöglich, so lange der Satz des Widerspruchs seine Gültigkeit behält, und die coincidentia oppositorum eine absurde Utopie bleibt.“ „Die Philosophie gehört in die Akademie und Stoa, und der Kultus in die Kirche. Niemals wird die Büne ‚philosophische Systeme‘ darstellen können, wenn sie den Gesetzen der Ästhetik treu bleiben und nicht Schemen und Abstraktionen statt Menschen vorfüren will. Aller Aufwand von Symbolik und Dekorirung schützt nicht vor der Fratze und Karikatur bei solchem törichten Unternehmen, und aller Ernst und gute Absicht verwart das Religiöse nicht vor Staub und Entweihung, wenn die Büne Kultusstätte sein soll.“

„Dass das geistige Erbe der Reformation und der Freiheitskriege in unserem Volke, trotz Ultramontanismus, Materialismus und Pessimismus, doch noch nicht aufgebraucht ist, haben die Kämpfe von 1870 bewiesen, und ist auch in dem Geistesringen unserer Tage, bei allem Niederbeugenden, zu spüren. Die Nibelungen- und Parsifal-Dramen gehören zu den Irrlichtern, denen gegenüber das warhafte Licht des Evangeliums nur um so heller leuchtet; sie sind wie ein ‚Gemisch von unechtem Weihrauch und penetrantem Patchouli‘ gegenüber dem frischen Waldesduft und dem Frühlingshauch von Tal und Wiese.“

jener Lebenslage die göttliche Fürsorge wargenommen hat. Zu dieser dankbaren Verehrung gesellt sich dann als weiteres Moment der Frömmigkeit die demutsvolle Ehrfurcht, welche den Menschen vor der wunderbaren teleologischen Kunst, vor der göttlichen Weisheit und Allmacht knieen lässt. Dazu kommt endlich die konsequente Hingabe des Willens an Gott als das reale, persönliche Zentrum aller ethischen Ideen, dessen heiliger, in der allmälichen Realisirung des Reiches Gottes oder der sittlich-religiösen Weltordnung erkennbarer Weltzweck in den persönlichen, sittlich-religiösen Lebenszweck des einzelnen Menschen aufgenommen, und als die erhabenste aller Vorstellungen im frommen Gemüte zum Zentrum aller Apperzeptionen erhoben werden soll. Der höhere, heilige Wille des allein Guten soll zum beständigen Leitmotive, zur lebendigen, inneren Triebkraft, zu der auf dem Grunde des Gemütes sicher und fest ruhenden, alle Zustände des inneren Lebens beherrschenden psychischen Hauptmacht sich gestalten. Diese Macht soll den Menschen antreiben, um auf Grund der aus ihr sich ergebenden inneren Gesetzgebung, der inneren Freiheit des sittlich-religiösen Charakters, nicht nur die Lehre von den religiösen und sittlichen Tugenden und Pflichten, sondern auch diejenige von dem göttlichen Willen selbst zu bestimmen.

Das Gefül der Religion tritt in jener inneren sittlich-religiösen Freiheit in die engste Beziehung zur Moral oder Sittlichkeit (Vgl. Thikötter, Darstell. u. Beurteil. d. Theol. Ritschl's, S. 42 f. Schwarze, A. a. O. S. 16 f.). Daraus folgt, wie schon an anderer Stelle hervorgehoben wurde, dass die Religion, obgleich zunächst wesentlich Gefül, dennoch kein blosses unklares und sogar vermeintlich absolutes Abhängigkeitsgefül ist, da sie ja grade diejenige psychische Kraft darstellt, welche dem Menschen das Gefül der Freiheit von der Welt verschafft und ihn befähigt, ethische Freiheit von sich selbst, nämlich von dem schlechten Teile seines Ich,[1] zu erlangen. Der religiöse Glaube ist auch kein sorgloses Schauen, oder eine blos gefülsmässige Annahme eines objektiv Gegebenen. Überhaupt ist er nicht als eine unpraktische, tatenscheue Gefülsstimmung zu betrachten, sondern als ein Prinzip sittlichen Handelns, begeisterter Tätigkeit nach Anleitung der ethischen Ideen oder der allgemeingültigen Musterbilder für den Willen. Die Religion ist ein Geschenk Gottes und dieses Geschenk der göttlichen Gnade will erworben sein; es kann und darf den Menschen nicht zur Untätigkeit veranlassen. So fürt uns die realistische Religionsphilosophie zu demselben Glauben, welcher in der vollkommenen Religion als der lebendige bezeichnet und als der allein ware und wertvolle dem toten, d. h. untätigen, wertlosen entgegengestellt wird. In Bezug auf diesen lebendigen Glauben muss nun aber Folgendes wol beachtet werden.

§ 151.

5) Daraus, dass die Religion die psychischen Zustände des Vorstellens,

[1]) Man denke an jene bekannten Worte Hamlets, welche er zu seiner Mutter sprach:

„O werft den schlechtern Teil davon (vom Herzen) hinweg,
Und lebt so reiner mit der andern Hälfte.“

Hamlet, III. A. 4. Sz.

Fülens und Wollens voraussetzt und auch ihrerseits in der verschiedensten Weise anregt, folgt ganz und gar nicht, dass ihr der Zustand der Ruhe ganz fremd ist. Im Gegenteil. Die Religion ist grade für den Zustand der Ruhe, und nicht für den Zustand des Handelns als solchen.

Wir haben es uns früher bereits gesagt, dass die Sittenlehre dem Handeln, die Religion der Ruhe gilt. Nicht die ethische Stimme des inneren Gerichtshofes, dessen Richter die einzelnen ethischen Ideen sind, d. h. des Gewissens, bedarf einer Verstärkung, denn sie wenigstens soll stark genug für sich selbst sein. Aber die irdische Klugheit bedarf einer Erhebung ihres Gesichtspunktes und einer Ergänzung ihrer beschränkten Aussicht durch dasjenige Vertrauen, welches, der einmal geschlossenen Freundschaft vergleichbar, sich fest anlehnt an die Religion, an die religiöse, d. h. die teleologische Naturbetrachtung, an die in der Natur waltende, göttliche Vorsehung. Dies religiöse Vertrauen behütet uns vor verwirrenden Zweifeln; es ist die heilsame Kraft, welche uns stärkt in den Zeiten des Ausruhens, auf dass wir, von Neuem hervortretend zum Handeln, uns rein sittlich bestimmen können in unsrem Wollen, in der Wal unsrer Zwecke, und alsdann die Mittel zu wälen vermögen nach den Vorschriften der weltlichen Klugheit, welche aus Kenntnis und Urteilskraft hervorgeht. (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 269.)

Die Religion ist darum besonders geeignet für den Zustand der Ruhe, weil sich zeigt, dass ihre erhebenden und befreienden, erlösenden und versönenden Wirkungen am stärksten sind, wenn die ungestümen Wogenmassen des Meeres der Vorstellungen zum allgemeinen Niveau zurückgekehrt sind, wenn der Kampf und das Aufbrausen der Gefüle und Affekte, Triebe und Leidenschaften aufgehört hat, wenn das innere Leben der Seele gleichsam eine glatte Fläche bildet, in deren klarem Spiegel sich die Gegenstände schön darstellen und deutlich erkennen lassen.

Dies fürt uns zu der ästhetischen Wirkung der Religion, welche sich nur im Stadium der Ruhe des psychischen Mechanismus einstellt. Es verhält sich mit der ästhetischen Wirkung der Religion ganz änlich wie mit der ästhetischen Wirkung irgend eines Kunstwerks (cf. Schwarze, A. a. O. S. 17). Bekanntlich müssen wir, um von einem Kunstwerke ästhetisch affizirt zu werden, darnach streben, uns in das Stadium des vollendeten Vorstellens und willenlosen, rein objektiven Urteilens zu versetzen. Wir müssen dem Kunstwerke mit möglichst grosser Ruhe gegenübertreten, und es durchaus ungestört auf uns wirken lassen. Erst dann sind wir in den Stand gesetzt, das wirklich Schöne an demselben, sofern solches objektiv vorhanden ist, warzunehmen und zu würdigen; denn schön ist ja nichts Anderes, als dasjenige, was nach seiner objektiven Beziehung unbedingt vorgezogen wird, oder, anders ausgedrückt, dasjenige, was den Gegenstand eines interesselosen Wolgefallens bildet. Erst im Zustande der Ruhe zeigt es sich, ob unsere ästhetischen Gefüle und Urteile denjenigen des Künstlers, welchem das Kunstwerk sein Dasein verdankt, entsprechen oder nicht; es wird uns je länger, desto mehr klar, wenn unsere Kunsteindrücke oder Perzeptionen in zureichendem Masse stattgefunden haben, ob unsere Apperzeption mit derjenigen des Künstlers übereinstimmt, das heisst, ob es uns gestattet ist, dasjenige, was uns in unserem inneren Leben besonders beschäftigt

und bewegt, so in das uns gegenüberstehende Kunstwerk zu projiziren oder hineinzudenken, dass der Urheber des Kunstwerks uns nur als Interpret unsrer eigenen Gefüle, als Illustrator unserer ästhetischen Urteile erscheint, für welche einen mehr oder minder formvollendeten Ausdruck, resp. ein verdeutlichendes Bild zu finden, uns bis dahin entweder nicht gelungen oder überhaupt versagt worden war. Findet nun Übereinstimmung zwischen unseren psychischen Zuständen und denjenigen des Künstlers statt, so können wir dem Kunstwerke desselben die Anerkennung unseres Geschmacks nicht versagen. Ist aber das Gegenteil der Fall, so bleiben wir nach der Betrachtung des Werkes in der Regel nicht gleichgültig, wir lassen es nicht etwa bei einem flüchtigen Achselzucken bewenden, wie vielleicht bei einer absurden Zumutung an unseren Verstand, sondern wir reagiren energisch, indem wir uns, zumal wenn der Gegenstand des Werkes ein gemeiner war, der in hässlicher, widerlich romantischer Form dargestellt wurde, im Grunde unserer Seele tief verletzt und gekränkt fülen.

Da nun zwischen der ästhetischen Wirkung der Religion und derjenigen eines Kunstwerks eine unverkennbare Änlichkeit besteht, so lässt es sich leicht erklären, warum gewisse bildliche Darstellungen von Personen und Ereignissen der heiligen Geschichte, welche die religiösen Gefüle zu einem Geschmacksurteile herausfordern, besonders in denjenigen Fällen, in welchen die Gefüle und Affekte im Vordergrunde des inneren Lebens stehen, einen wirklichen Bildersturm verursachen. [1])

[1]) Sehr klar entwickelt Nahlowsky, in der jedem nach wirklicher Gefüls- und Gemütsbildung Strebenden dringend zu empfehlenden Schrift „Das Gefülsleben", S. 212 f., die Genesis und Entwicklung des religiösen Unlustgefüls. Er sagt: „Obwol die Stammform des religiösen Gefüls die der inneren Beseligung und Beruhigung ist; — so kann doch auch unter Umständen dasselbe sich in der Form eines ideellen Unlustgefüls äussern. Das geschieht dann, wenn wir z. B. Etwas gewar werden, was mit unserer innersten religiösen Überzeugung im Widerspruch steht. In diesem Falle kann sich dieses Gefül in seiner Intensität bis zum Affekte der Entrüstung steigern. So war dies bei Moses der Fall, als er, mit den Tafeln des Gesetzes vom Berge Sinaï herabkommend, erfüllt von der Majestät Gottes, begeistert von seiner eigenen hohen Mission, sein Volk auf einen höheren sittlichen religiösen Standpunkt zu stellen: — grade nun es in seinem Rückfalle und seiner Erniedrigung gewart, grade nun sehen muss, wie dasselbe, statt Jehova zu dienen, dem von Menschenhand gefertigten Götzenbilde frönt. — Denkt man sich in die Seele des grossen Gesetzgebers hinein: so ist es kein Wunder, dass ihn in dem Moment ein heiliger Zorn durchzuckt und er im Angesichte des unwürdigen Volkes die Tafeln der Verheissung zerschmettert.

Die Entrüstung ist da um so grösser, weil sich in dem besondern Falle mit dem verletzten religiösen Gefüle noch das verletzte Rechtsgefül vereinigt; — denn der Monotheismus erscheint nach Mosaisch-theokratischen Begriffen zugleich als ein Rechtsbund, als ein Statspakt; abgeschlossen zwischen Jehova und dem Volke Israel. In des letzteren Rückfalle in den Götzendienst erblickt daher Moses nicht blos eine Versündigung an der monotheistischen Gottesidee, nicht blos Vereitelung seines eifrig angestrebten Kulturzweckes, sondern überdies noch einen schmählichen Rechts- und Treubruch, und so ist sein Affekt doppelt und dreifach motivirt. —

Nicht immer jedoch nimmt das religiöse Unlustgefül die Form einer höheren, sittlich vermittelten Entrüstung an. Wo der Begriff von Gott nicht geläutert ist und sich mit den übrigen theoretischen Ansichten und praktischen Maximen des Menschen nicht in das gehörige Verhältnis gesetzt hat: — da kann das trübe, religiöse Gefül, durch äussere Einflüsse aufgestachelt, leicht in Fanatismus ausarten, der im Wane, damit Gott und der Religion zu dienen, Andersdenkende verfolgt. Das bleibt aber immer eine traurige Verirrung, die um so mehr zu bedauern ist, weil sie eben das Heiligste betrifft."

Dieser Bildersturm besteht in der kräftigen, ja fanatischen und gewaltsamen Reaktion der apperzipirenden Vorstellungsmasse nach aussen, in einer Reaktion, welche von anders beanlagten Naturen nicht sowol als energischer Ausdruck geläuterter ästhetischer Gefüle, sondern als Beweis des mehr oder weniger grossen Mangels derselben angesehen wird (II, 110). Da das Gefül der religiösen Entrüstung, als eine spezifische Form der ideellen Unlustgefüle, im wirklichen Leben von grosser Bedeutung ist, so erscheint es zweckmässig, noch etwas genauer auf die Genesis desselben einzugehen.

Die allgemeine Bedingung für ästhetische Wirkungen sowol der Kunst als der Religion ist die Empfänglichkeit. Der Zuschauer oder Zuhörer muss fähig sein, abzulassen von seinem Wollen, faren zu lassen Arbeit, Sorge und Liebhaberei; denn er soll sich hingeben. Das können die Egoisten nicht; und wer dringende Geschäfte hat, wessen Geist getrübt oder gedrückt ist, der kann es nur unter der besondern Bedingung, dass grade in seine Stimmung, oder in seine Spannung, das Kunstwerk eingreife, und ihn, wie er eben ist, an sich ziehe. Auf diese Weise können besondere Empfänglichkeiten entspringen, und aus ihnen, wenn sie bei Vielen gleichförmig vorauszusetzen sind, entstehen ganze Gruppen von Kunstwerken. So besonders in Kirchen und Tempeln, in welchen sehr verschiedene Gattungen von Künsten in einerlei Stil zusammentreffen, obgleich nicht dieser Stil sie zu Kunstwerken macht, denn sie müssen noch schön sein auch für den Bekenner eines andern Kultus, der ihnen nicht die vorausgesetzte, besondere Empfänglichkeit entgegenbringt (II, 107).

Soll nun die gesuchte Empfänglichkeit nicht mangelhaft bleiben, so muss jeder beunruhigende Reiz nach Möglichkeit vermieden werden. Gar manche, teils psychologische, teils physiologische Hindernisse hat der Künstler und sein Werk zu besiegen, und der Kampf dagegen verrät sich bald an mancher dagegen getroffenen Vorkehrung. Das Bild bekommt seinen Ramen, die Bildsäule ihren Untersatz, die Rede ihren Eingang, die Oper ihre Ouvertüre; kurz, der Empfangende, der Zuschauer oder Zuhörer, soll eine Schwelle überschreiten, damit unterdessen seine überflüssigen Vorstellungen zur Schwelle des Bewusstseins sinken mögen (Psychol. I, § 47 f.). Das Kunstwerk will sich absondern. Sein Wirken soll rein bleiben und nicht mit fremdartigen Eindrücken zusammenfliessen.

Alles dies würde nun aber nichts helfen, wenn nicht das Kunstwerk schon gar mancherlei ihm Angemessenes im Geiste des Empfängers vorfände. Wer Musik verstehen soll, muss im Auffassen der Intervalle und Akkorde schon einigermassen geübt sein. Zur Poesie bringt Jeder die bekannte Sprache mit, aber auch die bekannten Verhältnisse des Lebens, Kenntnis der Gemütslagen, Anschauungen der Naturdinge u. s. w. Selbst die Bildsäule und das Gemälde würden unverstanden bleiben (II, 108), wenn nicht das Geberdenspiel und der gesamte Ausdruck des Geistes im Leibe einem Jeden durch die tägliche Erfarung geläufig wäre. In jedes Kunstwerk, one Ausnahme, muss Unzäliges hineingedacht werden. Seine Wirkung kommt beim Beschauer in gewisser Beziehung weit mehr von innen heraus, als von aussen hinein. Darum ist ein gelehrtes Kunstwerk sehr mislich; es könnte leicht zuviel voraussetzen, und könnte eher imponiren, als gefallen.

Am schnellsten, allgemeinsten und sichersten wirkt die *plastische Kunst.* Denn die menschliche Gestalt ist das bekannteste. Mienen und Geberden zu deuten ist Jeder geübt. Die *Bildsäule* stellt mit sinnlicher Gewalt das Ungemeine recht in die Mitte des Gemeinen. In die *Malerei* dagegen muss man sich erst vertiefen, um deren optische Täuschung in sich hervorzubringen. Das *historische Gemälde* vollends rechnet auf die Bemühung des Zuschauers, den dargestellten Moment in Gedanken zu einer fortgehenden Handlung zu erheben. Die *Landschaft,* je schöner sie ist, ladet desto mehr das Auge ein, in ihr spaziren zu gehen. Das kostet aber Zeit, und der Kunsteindruck erwächst darum nur allmälich. Grosse Werke der *Baukunst* sind ihr darin änlich. Sie wollen abwechselnd teils zusammengefasst, teils in's Einzelne verfolgt sein. Ihre Wirkung beruht desto wesentlicher auf dem Grossartigen, je weniger dessen ist, was man hineindenken könnte; denn dieses beschränkt sich zunächst auf die Vorstellung der schweren Massen, welche nicht blos mit Sicherheit tragen und getragen werden, sondern auch im Innern ihrer holen Räume Schutz darbieten. Später fügt sich hieran der Begriff vom Zwecke des Gebäudes, und noch später ein Überblick langer Zeiten der Vergangenheit und Zukunft, in welchen es stand und noch stehen wird. Allein diese Nebenbegriffe wirken wie dunkle Mächte; sie machen selbst eine *Ruine interessant,* aber nicht schön. Oder sollen wir noch erinnern, dass, wenn einmal Ruinen für schön gehalten werden, dies Lob vielmehr der Landschaft gilt, die sich dem Auge um sie herum gruppirt, als ihnen selbst, — und dass neugebaute Ruinen in's Lächerliche fallen.

Der *Eindruck alter Bauwerke,* die als Denkmäler betrachtet werden, zeigt es recht deutlich, wieviel bei Kunstwerken auf die *Apperzeption* ankomme, die von der blossen *Perzeption,* samt den auf ihr allein beruhenden Kunsteindrücken (II, 109), weit verschieden ist (Psychol. II, § 125 f.).

Mit welchen Augen sieht der Historiker eine *alte Münze!* Seine historische *Aneignung* — und Apperzeption heisst nichts Anderes als Aneignung — giebt ihr den Wert.

Ein anderes, sehr auffallendes Beispiel liefert das *Portrait.* Nur auf diejenigen, welche das lebende Original kannten oder kennen, tut es seine volle Wirkung. Andere betrachten es mit Interesse, wenn sie von der Geschichte und den Sitten der dargestellten Person etwas wissen. Sie suchen alsdann ihre Meinung mit den sichtbaren Zügen zu vereinigen. Wer den Abgebildeten weder persönlich noch durch Zeugnisse kennt, sieht im Portrait nur ein schönes, oder hässliches, oder gleichgültiges Bild. Er ist der *Perzeption* allein überlassen; die *Apperzeption* fehlt, und mit ihr das stärkste Interesse.

Es könnte nun scheinen, als läge in dem zuletzt Entwickelten eine Abschweifung von unserem eigentlichen Thema, welches sich auf die *ästhetischen Wirkungen der Religion im Zustande der Ruhe* bezieht. Aber eine Abschweifung liegt nicht vor, weil das allgemein von der *Apperzeption der Kunstwerke* Gesagte in vorzüglicher Weise diejenigen psychischen Zustände begreiflich macht, welche durch die Anschauung gewisser Kunstwerke aus der Entwicklung des Mikrokosmos und Makrokosmos, aus der *Geschichte* und aus der *Natur,* in der empfänglichen Seele erzeugt werden.

Dass zunächst *Meisterwerke,* durch welche *Personen der heiligen Geschichte versinnlicht,* unserem geistigen Auge anschaulich vorgestellt werden, einen unschätzbaren, *religiösen* Wert haben für den *ruhigen* Betrachter, bedarf nunmehr keiner weiteren Erklärung. Der lebendige Glaube versenkt sich in deren stille Betrachtung; und sie eröffnen ihm das Unendliche, wenn sie ihm *gestatten,* es *hineinzuschauen,* one sich irgendwie zurückgestossen zu fülen.

Mit andern Augen natürlich sahen die fanatisch erregten *Bilderstürmer,* weil sie mit gar keinen Augen ruhig sehen wollten, sondern am Begriffe des Unsichtbaren mit aller Strenge festhielten. Ihre *Apperzeption* war so geartet, dass sie, je mehr Kunst, desto mehr Ärgernis erblickten. Aber wem von uns würde, trotz aller inneren Ruhe, anders zu Mute sein, wenn ein Künstler — was kaum denkbar ist — von dem Unsinn ergriffen würde, uns das höchste Wesen in adäquatem Bilde zeigen zu wollen? (II, 110.)

Neben den vielen geschichtlichen Meisterwerken ist es dann aber das *eine wunderbare Kunstwerk des unendlich erhabenen göttlichen Meisters,* dessen in der Natur jedem dafür *empfänglichen, ruhigen Beobachter* erkennbare, Staunen und Bewunderung und Ehrfurcht und religiöse Hingabe erregende, *teleologische Kunst* das menschliche Gemüt auf den Höchsten, auf den allein Guten, auf den Vater der Menschen immer auf's Neue hinweist.

Grade im *Zustande der Ruhe* erkennen wir es mit *religiöser* Befriedigung, worauf uns schon die streng exakt gefürte, rein theoretisch-metaphysische Untersuchung hingewiesen hat, dass die *objektive Zweckmässigkeit in der Natur,* in dem Kunstwerke des Kosmos — vorausgesetzt, dass wir den Begriff desselben grade so verstehen, wie wir ihn bei jedem *menschlichen Kunstwerke* und bei jeder vernünftigen Rede gebrauchten — *Wal* voraussetzt, folglich auch einen *Wälenden,* einen *Künstler.* Und diesem Künstler, dem wunderbarsten von Allen, werden wir auch, bei *ruhiger, oft wiederholter Versenkung in sein Werk,* die Gesinnungen reiner *Güte,* freier, ethischer *Liebe,* unendlichen *Wolwollens,* demgemäss auch die ursprünglichen Urteile des *ästhetischen und ethischen Beifalls und Misfallens* beilegen, wenn wir, bei zureichender *subjektiver Empfänglichkeit,* in der vorgefundenen, *objektiven Zweckmässigkeit* dieselben sich verraten sehn.

Auf diese Weise entsteht allmälich in unserer Seele, infolge der ästhetisch-teleologischen Naturbetrachtung, als *Resultat der ästhetischen Wirkung der Religion,* derjenige Begriff von dem höchsten der Künstler, welcher für die Reinheit und Lebendigkeit, für die befreiende und versönende Macht des religiösen Verhältnisses von entscheidender Bedeutung ist. *Denn es muss der Begriff von Gott als dem Vater der Menschen festgehalten werden. Ein blos theoretischer Begriff ist one Wert. Eine blosse Idee ist one Trost.* (IV, 614. Kern, Grundriss d. Pädagogik, 2. A. 25 f. 53. 69. 96. 100. 125. 183. 191. 275. 299. Sehr schön und richtig sagt Kern S. 125 f.: „Das Ziel des entwickelnden Unterrichts in Beziehung auf das *religiöse Interesse* ist die Erzeugung und Ausbildung der *Gottesidee. Ein sicherer Massstab für den Wert des Menschen, für seinen idealen Sinn, für seine Befähigung, sich dem Hohen und Erhabenen zuzuwenden,* ist

die Vorstellung, die er sich von dem Höchsten und Erhabensten macht, der Grad, in welchem sein Inneres von dieser Vorstellung durchdrungen ist. Hieraus folgt, dass der Erzieher die Erzeugung und Bildung der Gottesidee von allem Anfange an und auf jedem Gebiete des Unterrichts als eins seiner wichtigsten und heiligsten Geschäfte zu betrachten hat, um dieser Idee so den innersten Platz im Gemüte und die Herrschaft im ganzen Reiche des Geistes zu sichern und sie zum unverlierbaren Eigentume seines Zöglings zu machen, aber auch, um sie mit dem Wachstume des Geistes und mit dem Fortschritte seiner innern Ausbildung zu einer immer höheren und erhabeneren werden zu lassen; denn auch im Geiste ist ja alle Wirkung eine gegenseitige, und die herrschende Vorstellung ist daher, wenn auch in geringerem Masse, von den beherrschten Vorstellungen, wie es diese von jener sind, abhängig . . . Der naturkundliche Unterricht lasse den Zögling im Forschen nach den physischen Ursachen den Gedanken nicht verlieren, dass die letzte Voraussetzung für die Reihen des natürlichen Geschehens, auch wenn die Naturwissenschaft sie nie erreichte, doch immer der das Weltganze nach seinen Zwecken ordnende, allmächtige und allweise Gott sei, dass neben der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung noch eine andere berechtigt sei, die auch in der Natur das ewige Wesen Gottes zu erkennen sucht.

Alle die Vorstellungen von Gottes Wesen und seinem Verhältnisse zur Menschheit und zur Natur, welche der Zögling teils aus Erfarung und Umgang, teils aus dem Unterrichte in Geschichte und Naturwissenschaften sowie aus der Lektüre und insbesondere aus der Lektüre biblischer und kirchlicher Schriften gewonnen und die der erläuternde Unterricht in dem Zusammenhange, in welchem sie Eingang fanden in den jugendlichen Geist, aufgesucht hat, stelle der entwickelnde Unterricht in der Religion schliesslich zu einem einheitlichen Ganzen zusammen.

Dem Jünglinge, welcher sich über göttliche Dinge seine eigenen Ansichten zu bilden beginnt, wehre der Erzieher nicht; er gestatte ihm vielmehr die freie Äusserung seiner Meinungen, greife aber dann unterrichtend in dieselben ein, wenn sich herausstellen sollte, dass es ihm vorher noch nicht gelungen wäre, dem ganzen Denken und Fülen des Zöglings eine Richtung zu geben, mit welcher die Leugnung Gottes und einer sittlichen Weltordnung unvereinbar ist“).

§ 152.

6) Wenn nun auch die Religion ihrem Wesen nach überwiegend im Herzen oder Gemüte, d. h. im Zentrum des inneren Gefülslebens, ihren Sitz hat, so darf man doch das Gefül der Religion nicht für ein blos subjektives halten, als ob grade auf dem religiösen Gebiete dem subjektiven Belieben der verschiedenartigen Geister Tür und Tor geöffnet sei. Blos subjektiv kann das religiöse Phänomen schon darum nicht sein, weil dasselbe in der teleologischen Naturbetrachtung eine objektive Grundlage besitzt, welche in ihrer hohen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Und was die Willkür auf dem Gebiete des religiösen Lebens betrifft, so wird dieselbe in eben dem Masse beschränkt, in welchem der Ernst des religiösen Bedürfnisses sich steigert. Soviel jedoch ist jedenfalls anzuer-

kennen, dass wegen der Schwierigkeit, die Objekte der Religion zu bestimmen, der herrschenden Sitte sowie der individuellen Phantasie einige Freiheit einzuräumen ist. (III, 256. Drobisch, Religionsphilos. S. 18 f. 32.)

Das Gefül der Religion findet sich bei den verschiedensten religiösen und irreligiösen Arten des Vorstellens, z. B. auch im Pantheismus. Wie vieles daher auch aus metaphysischen Gründen gegen den Pantheismus zu sagen ist, so lässt sich doch nicht verkennen, dass religiöses Gefül in jenen Systemen und Darstellungen der Indier, der Neuplatoniker und der mystischen Scholastiker zu spüren ist. (Vgl. Happel, D. Anlage des Menschen zur Religion. S. 264 f.) Zwar kann das religiöse Gefül unmöglich bei Jenen ganz gleichartig sein mit demjenigen Gefüle, welches unter der Voraussetzung des ausserweltlichen, höchsten Wesens sich ausbildet; unter der Voraussetzung, dass dessen Verbindung mit der Welt auf Güte und Weisheit beruht, durch Trennung von der Welt aber die Reinheit und Heiligkeit bewart wird. Allein den seltsamen indischen Mythen liegt wenigstens ein Gefül der Bewunderung zu Grunde (Vgl. auch Gloatz, Spekul. Theolog. in Verbindung mit der Religionsgesch. I. 136 f. Gegen Voigt, Fundamentaldgmtk., S. 18 f.), und wenn gefragt wird, wo denn in diesen fatalistischen Emanationssystemen das moralische Element liegt, — so können wir noch immer eine halbe Antwort nachweisen in dem Grundgefüle einer unendlichen Betrübnis, entspringend aus dem niederschlagenden Bewusstsein sittlicher Verderbnis und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit. Wäre das Gesetz des Sollens wirklich überall im Pantheismus verwechselt mit demjenigen des Müssens, so gäbe es dort überhaupt keinen Grund der Betrübnis, denn in das blosse Müssen findet sich am Ende Jedermann. Zwar hat man mit Recht gegen den Pantheismus bemerkt, dass in diesem Systeme an die Stelle eines moralischen Endzwecks der Schöpfung der Begriff der Zwecklosigkeit der Welt, und einer blos spielenden Tätigkeit Gottes trete; und ein Gott, der das Rechttun und Unrechttun vorher bestimme, sei nicht moralisch. Allein so war dieses ist, so muss man sich doch hüten, mit religiösen und ethischen Gefülen gegen theoretisch-spekulative Begriffe zu streiten, welches wir zu oft erlebt haben, um nicht dagegen zu warnen, von welcher Seite her diese Waffen auch gebraucht werden mögen. (XII, 573. Diese Bemerkung gilt auch in gewisser Beziehung gegen die Religionswissenschaft Ritschl's, welcher die Religion nur auf die unmittelbare Evidenz der ethischen Urteile zu gründen versucht, dabei ganz absehend von jeder Theorie, besonders jeder metaphysischen. Vgl. darüber und dagegen: Flügel, Spekul. Theol. S. 242 f. 248 f. 255. 259 f.)

Das Gefül der Religion darf also nicht als theoretisches, objektives Mittel des Angriffs oder der Verteidigung im wissenschaftlichen Streite angesehen und behandelt werden. Aber das Eine ist beständig festzuhalten, dass dieses Gefül auf einer sicheren, objektiv-theoretischen Basis ruht, denn die spekulative Teleologie wird, wie wir gesehen haben, nicht etwa erbeten vom Gefül, wie so Manche noch immer, trotz aller Widerlegungen, sich vorzustellen scheinen. Grade umgekehrt verhält es sich. Erst sind die teleologischen Vorstellungen oder Vermutungen, als höchste Warscheinlichkeiten, schon in der lediglich theoretischen Ansicht vorhanden: alsdann fliessen sie zusammen mit dem

moralischen Glauben, der in jedem menschlichen Gemüte seine unvertilgbaren Wurzeln hat; und dies Zusammenfliessen kann Niemand hindern, weil gar kein Grund dazu vorhanden ist (IV, 332).

Es liegt nicht an der Natur, weder in uns noch ausser uns, wenn irgendwo die Teleologie ihre Wirkung zu versagen scheint. Es liegt an den falschen Systemen, besonders denen der Idealisten. [1])

Wir wollen jetzt, an dieser Stelle, nicht fragen, ob der Mensch zu dem ihn umgebenden Systeme von Relationen auf theoretischem Wege das Absolute finden könne. Wir wollen nur fragen, ob ein menschliches Gemüt, in welchem die Religion als Gefül ihren Sitz hat, es ertragen würde, hier eine theoretische Auffassung anstatt der ästhetischen, teleologisch-ethischen zu erhalten.

[1]) Die religiösen Gefüle sind für die Idealisten nichts weiter als der irgendwie veranlasste Ausdruck einer rein subjektiven Notwendigkeit in der menschlichen Seele und beweisen durchaus nicht one Weiteres die objektive Existenz Gottes. Gegen Schultze, Phil. d. Naturwissensch. II, 392 f. Ritschl, Rechtf. und Vers. III, 185. Bender, Schleiermacher's Theol. I, 206. 209. 211. — Will man sich daher nicht des logischen Fehlers schuldig machen, die subjektive Notwendigkeit mit der objektiven dauernd zu verwechseln, so gilt es, den Standpunkt des Idealismus prinzipiell zu verlassen, und sich nach einer objektiven, durchaus realistischen Basis umzusehen, da nur durch sie der höchste Gegenstand des Vorstellens, Fülens und Strebens, und damit das Wesen der Religion für unser inneres Leben sicher gestellt werden kann. Thilo, D. Wissenschaftlichk. d. mod. spekul. Theol. S. 96. Drobisch, Grundl. d. Religionsphil. S. 120 f. 175 f. Flügel, Spekul. Theol. S. 255 f. Bender, A. a. O. II, 303 f. Vgl. auch das weniger Platonische als — Neukantische Gespräch bei von Hartmann, Neukantianism., Schopenhauerianismus und Hegelianismus S. 116 f.:

„Neukantischer Dr.: Mein Fräulein, ich liebe Sie! . . . .

Dame: Sie geben vor, mich zu lieben, und glauben nicht einmal an meine Existenz?

Dr.: Gewiss glaube ich an ihre Existenz, so fest wie an die höchsten und heiligsten Träume des Menschenherzens, an das Gute und Schöne, — nur ihre Existenz zu wissen musste ich ablehnen. Sie sind mir mehr als Wirklichkeit, Sie sind mein Ideal!

Dame: Ich verstehe Sie nicht; wie können Sie an etwas glauben, von dessen Existenz Sie nichts wissen zu können behaupten?

Dr.: Ich glaube an Sie wie an die ewige Warheit der Poesie; ich bete Sie an als mein Gedicht, als das schönste und herrlichste, das mir je gelungen!

Dame: Aber würden Sie mich dann nicht eines Tages als eine „bewusste Illusion“ betrachten?

Dr.: Seien Sie unbesorgt, Sie werden mir mit der Zeit zur „habituellen Illusion“ werden, wie meine Liebe selbst.

Dame: Gleichviel, einmal durchschaute Illusionen pflegt man sich nur noch so lange gefallen zu lassen, als sie süss, einschmeichelnd und angenehm sind, und ich habe keine Garantie, das wirklich zu sein, geschweige denn, es immer zu bleiben . . . .

Dr.: O mein Fräulein, wenn Sie nur ein Semester meine Kollegien mit anhören würden . . . .

Dame: Gott schütze mich! (Sie entflieht.)“

— Man kann leicht erraten, was der Neukantische Doktor der Philosophie im Kolleg gelehrt haben würde. Nichts Anderes, als dass Theorie und Wirklichkeit sehr verschieden sind. Er hätte jedenfalls in gewissem Sinne Recht, denn wenigstens die Neukantische Theorie des absoluten subjektiven Illusionismus hat mit der objektiven Wirklichkeit nichts zu tun; und wenn auch die Vertreter derselben, z. B. F. A. Lange, Vaihinger, Pierson, J. St. Mill, Schultze in der subjektivistischen Theorie oft mit absoluter Willkür negative oder positive Behauptungen verfechten, so kümmern sie sich doch in der Wirklichkeit wenig um ihre theoretischen Chimären. Da leben sie vielmehr, wie Flügel sehr richtig bemerkt, nach der praktischen Maxime des Mephistopheles: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum.“

Muss uns nicht jene Fabel von der Semele einfallen, die sich bekanntlich ihr Verderben selbst erbat? Sind wir nicht genug gewarnt durch die widrigen Eindrücke des Spinozismus, und durch die fülbare Schwäche der gewönlichen, theoretisch-spekulativen Theodikeen? (IV, 617.)

Die äussere Erfarung, mächtiger als die Systeme der Menschen, und unbekümmert um deren Dank oder Undank, sorgt dafür, dass aus unserer ästhetischen Auffassung, welche für sich allein dem Zweifler ja leicht als ein blos poetisches Bild erscheinen könnte, eine theoretische werde, soweit wir dies zu ertragen vermögen. Der gestirnte Himmel, und der Bau des Leibes, — das sind keine Fiktionen der Dichter. Jener schreckt uns durch die Grösse unserer Unwissenheit; und dieser zwingt oft genug den Witz der Physiologen, dass sie selbst wider Willen einstimmen müssen in die ebenso demütigende wie erhebende Sprache der teleologischen Naturbetrachtung. (IV, 618. Pfaff. D. Entwicklung d. Welt auf atomistischer Grundlage. 1883. S. 5 f. 88 f. 140 f. 210 f. 214. Flügel. D. Materialism. vom Standp. d. atomistisch-mechan. Naturforschung. Vorwort. S. 31. 51 f. 73 f.)

Man findet, nach Herbart, das Zweckmässige als objektiv Gegebenes in der Natur; es lässt sich nicht durch reine Tätigkeit des Subjekts erfinden. Aus dem Mangel dieser für jeden Anhänger des exakten Realismus so einfachen Bemerkung, die leider in einem Strome des Irrtums fortgerissen wurde, muss man sich Manches, manche seltsame Behauptung in der neueren Philosophie, Naturwissenschaft und spekulativen Theologie erklären. —

Sobald aber die teleologische Naturbetrachtung ihren Standpunkt wieder einnimmt, wird es offenbar, dass die Religion nicht, vom Herzen ausgehend, nach dem Herzen könne gemodelt werden; und dass, wie freundlich auch der Fixstern uns überall hin auf unsern Wegen und Stegen begleitet, es doch Torheit ist, ihn an's Herz drücken zu wollen.

Er dringt zwar dem Auge seine Entfernung nicht auf; er wird zwar mit der unleugbarsten Bestimmtheit gesehen; aber greifen könnt ihr ihn doch nicht. Glauben müsst ihr, dass er eine Sonne ist, und nicht blos ein leuchtendes Pünktchen. Aber auch dieser Glaube steht nicht in eurem Belieben, sondern alles Andre, was Jemand versuchen möchte lieber zu glauben, ist ungereimt. Diese fest bestimmte Einsicht nun ist der Religion keineswegs gleichgültig (Vgl. Drobisch. Religionsphil. S. 89 f. Thilo. D. Wissenschaftlichk. d. mod. spekul. Theol. S. 96.), sondern sie gehört, wie wir bereits früher entwickelt haben, zum Bedürfnis derselben. Warum? Einfach darum, weil jene religiöse Tröstung, Ermanung, Erhebung einen gesicherten Punkt haben muss, von dem sie ausgeht.

Freilich aber muss sie auch zum Herzen gelangen. Sie muss innerlich zugeeignet werden. Das Entfernteste muss ein völlig Gegenwärtiges sein. Hierin liegt der eigentümliche Zauber der Religion, der manchen trüben Kopf veranlasst, sie mit ungereimten

Begriffen zu belasten, und sich am Ende gar einzubilden, der grösste Unsinn sei die grösste Frömmigkeit. (II, 62.)

Wenn es Tatsache ist, dass die Religion zwar vom Herzen ausgeht und im Herzen ihren Sitz hat, aber nicht nach dem Herzen gemodelt werden darf (Vgl. Schwarze, D. Stellung der Religionsphil. in Herbart's System, S. 18), so folgt daraus, dass die Religion, als ein ganz spezifisches, psychisches Phänomen, nicht blos in unsern subjektiven Stimmungen und Zuständen, in unsern Vorstellungen, Gefülen und Strebungen, sondern auch, und zwar in erster Linie, in sich selbst objektive Warheit hat, und uns demgemäss als eine objektive Macht entgegentritt, welcher unsere inneren Zustände mit ihrer vielfältigen Willkür und Zerfarenheit sich beugen müssen.

Dem religiösen Glauben ist es infolge der Begrenztheit des menschlichen Erfarungskreises nicht möglich, einen Vorstellungskomplex darzubieten, auf welchen sich der Begriff des strengen Wissens anwenden lässt. Aber es kommt ihm, in Bezug auf sein Objekt oder seinen höchsten Beziehungspunkt, eine eigentümliche unmittelbare Gewissheit zu (Vgl. Thikötter. Darstellung und Beurteilung d. Theol. Ritschl's, S. 56), welche sich, ihrer Qualität nach, nur mit dem Gewissen, jenem Inbegriff absolut gewisser, apodiktischer Urteile über Wertverhältnisse (cf. Allihn, Grundl. d. allgem. Ethik, S. 14 f. 29 f. 36 f. Ziller. Allgem. philos. Ethik, S. 41 f. 95 f.), vergleichen lässt.

Der religiöse Glaube verleiht dem Menschen eine Gewissheit, welche auf der sittlichen Befriedigung und theoretischen Motivation seines Ich, des höchsten Einheitspunktes seines ganzen inneren Lebens, beruht. Neben dem ethischen Motive zur Religion ist das theoretische Motiv nicht zu verkennen und zu verachten, wie es von Seiten der Anhänger des reinen Ethizismus in älterer und neuerer Zeit nur zu oft geschehen ist (Vgl. Schulze, Über d. Widerstreit d. Pflichten, S. 64 f.).

Wie uns das theoretische Motiv unseres Denkens nicht erlaubt, die Sonne für ein blosses, leuchtendes Pünktchen zu halten und nach unserem völlig indeterminirten Belieben zu bestimmen, sondern zu der Annahme veranlasst, dass sie wirklich eine Sonne sei; wie es uns dazu treibt, hinter der Flucht wechselnder Erscheinungen irgendwie Beschaffenes, absolut Seiendes zu denken, da kein Schein one dahinterliegendes Sein in irgend Einem, dem er erscheint, entstehen kann: — so veranlasst es uns auch zu dem philosophischen Glauben und der religiösen Gewissheit, dass die uns gegebene, objektive Zweckmässigkeit der Natur nicht entstanden sei one das Wirken einer höchst intelligenten, nach vollkommenen, absolut wertvollen Zwecken handelnden, persönlichen Gottheit. Mit Recht wird diese von unserem Philosophen verglichen mit jenem alles terrestrische Leben erzeugenden himmlischen Lichtquell, mit dem Gestirne, welches aus unendlicher Ferne zu uns herüberleuchtet und dabei unverrückt und fest wie ein Fixstern vor uns steht, der uns mit seinen hellen und freundlichen Stralen erleuchtet, belebt und erwärmt und auf Wegen und Stegen begleitet. (Vgl. das schöne Wort von Drobisch, Religionsphil. S. 251 f.: „Wir müssen die Religionsphilosophie in jeder Beziehung für den Schlussstein des Lehrgebäudes der gesamten Philosophie erklären. Ihre Probleme sind die wichtigsten wie die schwierigsten, welche die ganze

Philosophie aufzuweisen hat. Es bedarf zu ihrer Lösung des ganzen Apparates philosophischen Wissens, der Psychologie wie der Logik, der Metaphysik wie der Ethik; die Naturphilosophie, wie die auf den Menschen angewandte, allgemeine praktische Philosophie bedarf ihrer als einer Ergänzung, als eines begrenzenden Hintergrundes, als eines Polarsterns, der zwar aus unerreichbarer Ferne herniederleuchtet, aber fest steht und hell genug leuchtet, um sicher über das dunkle Welt-Meer hinwegzuleiten“.) Die religiöse Gewissheit hat aber nichts zu schaffen mit jenen unrichtigen, schlecht metaphysischen, wiewol häufig nicht übel gemeinten Spekulationen, durch welche man die Gottheit recht eigentlich theoretisch, statt religiös und ethisch, erkennen, ja durch welche man aus der Gottheit, als dem höchsten Erkenntnisprinzip, die Natur erklären will (II, 60 f. Thilo, D. theologis. Rechts- u. Statsl. S. 38 f. 70 f. D. Wissenschaftlichk. d. mod. spekul. Theol. S. 39 f. 43 f. 103 f. 120 f. 162 f.). Manche, freilich keineswegs exakte Denker, haben geglaubt, diese theoretische Erkenntnis Gottes bereits zu besitzen. Sie freuten und rümten sich, den Glauben in ein Wissen verwandelt zu haben, nachdem zuvor durch andre, ebenfalls nicht ganz richtige, Lehren der Glaube selbst schwach und als eine Sache des blossen reinen Herzens oder Gefüls dargestellt worden war.

Aber die Natur sorgt immer wieder dafür, dass der soeben bezeichnete theoretische Fehler der Monisten und Idealisten nie zu gross und zu gefärlich werden könne. Sie bleibt immer unbegriffen in dem, was sie sichtbar Zweckmässiges hat. Und der Urheber dieser Zweckmässigkeit bleibt für unsere Augen immer ein Fixstern, welchen man stets weiter in die Ferne zu setzen genötigt ist, so oft eine Meinung, wie viele Millionen oder Billionen von Meilen er wol von uns abstehen könnte, gewagt worden war (II, 61).

Wir müssen uns auf dem irdischen Standpunkte der Betrachtung, auf welchem uns die Data zu einem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen durchaus versagt sind, mit der religiös-sittlichen Gewissheit, welche der Glaube einschliesst, begnügen. Und wir können dies um so leichter, je mehr wir erkennen, dass diese Gewissheit nicht nur zureichende subjektive, ethische, sondern auch zureichende objektive, theoretische Gründe oder Motive für sich hat.

Wir empfinden die auf uns einwirkenden Stralen jenes unendlich erhabenen Fixsterns, indem wir ihr Resultat, Wärme und Licht, objektiv warnehmen; und weil dies der Fall ist, halten wir es für ungereimt, die Existenz wie den Ausgangspunkt dieser Stralen fortleugnen zu wollen. Das Vorhandensein derselben dringt sich uns mit objektiver Nötigung auf; darum halten wir uns subjektiv für berechtigt, den zureichenden Grund derselben in Gott zu suchen und zu finden (II, 62).

Der eigentliche, geistige Boden für das Suchen und Finden Gottes ist nun die Religion. Diese muss, wenn sie sich in vollem Masse als erlösende und versönende Kraft, als die Alles durchdringende und beherrschende, reinigende und verklärende Macht des inneren Lebens bewären soll, zum Herzen gelangen und innerlich angeeignet werden. Der sittlich und religiös fülende Mensch muss sich immer mehr als individuell absolut wertvoll sein sollendes Glied einer höheren Ordnung der Dinge betrachten lernen. Aber nur der-

jenige, der wirklich Religiosität besitzt, fült in sich eine objektive Wirkung der Religion, eine Wirkung, deren Ursprung ihm oft unerklärbar sein mag, deren Tatsächlichkeit er aber nicht zu leugnen vermögen wird. —

Fassen wir das Entwickelte kurz zusammen, so finden wir zunächst, dass dem religiösen Glauben mit seiner inneren Gewissheit zwei Motive zu Grunde liegen: 1) das ethische Motiv, oder das subjektive, ethische Bedürfnis nach religiöser Ergänzung; und 2) das theoretische Motiv, durch welches das Selbstbewusstsein veranlasst wird, ein transsubjektives, heiliges und liebevolles, göttliches Wesen als objektiven Beziehungspunkt der Religion in vernünftigem Glauben anzunehmen.

Wirken nun beide Motive gemeinsam als psychische Kräfte, so entsteht naturgemäss im Herzen des Menschen allmälich eine innere, psychische Einheit, jene lebendige, religiös-sittliche Kraft, welche ihren Besitzer über alle Hemmnisse und Schranken dieser Welt erhebt und tröstet, jenes erhabene Leitmotiv, welches ihn zu den schönsten Taten, nämlich denjenigen warer, reiner Gottes- und Menschenliebe befähigt und begeistert, jener unerschütterliche Felsenglaube, der die Krone unseres ganzen, inneren und äusseren Lebens bilden soll, ein Glaube, den uns die Welt als solche nicht geben konnte, den sie uns aber auch, wenn wir ihn einmal wirklich besitzen, so leicht nicht wieder verkümmern oder gar entreissen kann (vgl. Schwarze, A. a. O. S. 19).

Der Glaube übt in den Menschenseelen die Macht innerer Erfarung. Und wie durch die äussere, so ist auch durch diese innere Erfarung, durch die Zustände des sittlichen Bewusstseins, dafür gesorgt, dass die Bäume der Irreligiosität nicht in den vermeintlichen Himmel des Atheismus oder Nihilismus hineinwachsen. So lange der Mensch sich abhängig und onmächtig, hülfsbedürftig und schuldbeladen fült; so lange ihm das Gewissen, als der Inbegriff der absolut sicheren Urteile über Gutes und Böses, nicht eher Ruhe lässt, als bis er innerlich, ethisch frei geworden ist durch die von ihm selbst bewirkte Übereinstimmung seiner Gesinnung mit der sittlichen Einsicht oder mit den ethischen Musterbildern; so lange endlich der Mensch verständig genug ist und aufrichtig genug gegen sich selbst, um sich klar zu machen, dass er in sich allein die sittliche, treibende Kraft ganz und gar nicht besitzt, welche zur Erlangung jener herrlichen, inneren, sittlichen Freiheit erfordert wird: — so lange wird die ware, die vollkommene Religion nicht aufhören, dem demütigen und gegen sich selbst ehrlichen Erdenbürger eine Ergänzung zu sein von unendlichem und ewigem Werte, von unvergänglicher Bedeutung, der einzige ware Trost im Leben und im Sterben (Vgl. Schoel, Jarb. d. Vereins f. wissenschaftl. Päd. XV. 42 f.), der ihn befähigt, das menschliche Leben im Lichte des göttlichen, das Zeitliche im Lichte des Ewigen, das Unvollkommene des gegenwärtigen Einzelnen im Blick auf die fest geglaubte, zukünftige, herrliche Vollendung des Ganzen, Alles — freilich in durchaus anderem Sinne als Spinoza — sub specie aeternitatis zu betrachten.

So bietet Herbart genügende Veranlassung dazu, die religiöse, teleologisch-ethische Weltanschauung als zureichend begründet zu betrachten, indem sie nach ihm keiner Beweise bedarf, wol aber der Bestätigung, woran kein Mangel ist.

Aber Verzichtleistung auf alles Erklären ist, auf dem Stand-

punkte der kritisch-realistischen, exakten Religionsphilosophie, der ernste, zur Demut fürende Grundzug dieser Weltansicht, welche, in Bezug auf die höchsten Rätsel und Probleme unseres Daseins, nicht mehr theoretisch, sondern nur ästhetisch sein kann (II, 343 f.).[1]

Nur wenn die Religion so aufgefasst wird, vermag sie in vollem Masse ihre spezifischen Woltaten zu spenden. Sie muss sich aber beständig davor hüten, durch falsche, unzulässige Einmischung in die rein theoretischen Wissenschaften, in Metaphysik, Naturphilosophie und Psychologie, selbst ein Prinzip des Streits zu werden. Will die Religion mehr als trösten und ermanen, so wird sie beherrscht.

Die Religion darf keine unbegründeten Ansprüche machen, indem sie mehr wissen will, als die Metaphysik und die Naturforschung erreichen kann. Aber wie oft wird man noch an den Unterschied zwischen Glauben und Wissen erinnern müssen! Wie schwer wird es oft grade von den Freunden und wissenschaftlichen Lehrern der Religion gefasst, dass die Zuversicht des Glaubens wesentlich verschieden ist von der Schärfe einer Demonstration, und dass der Glaube an seine eigene Kraft nicht glaubt, wenn er die Demonstration mit einer Art von Eifersucht betrachtet.[2])

Der religiöse Glaube als solcher ist nun einmal nicht Metaphysik, nicht Naturwissenschaft. Er kann und soll es nicht sein. Ein supranaturalistischer Grundzug liegt in ihm, und wird ihm willig zugestanden, so lange er nicht Ansprüche macht änlich jenen, durch welche er die Astronomie, die himmlische Mechanik, nicht neben sich aufkommen lassen wollte.

Naturphilosophie und Psychologie ziehen sich, wie schon oben bemerkt wurde, von selbst zurück, wo sie im Gegebenen eine Kunst voraussetzen müssen, die alle menschliche Erklärung übersteigt (II, 343).

Aber wie auf der einen Seite die Naturphilosophie, so behauptet auf der andern die Psychologie ihre unbestreitbaren Rechte.

---

[1]) Im Gegensatze zu dieser ästhetisch-teleologischen Auffassung und Wertung der höchsten, religiösen Probleme von Seiten des ethischen Theismus sieht die traditionelle Dogmatik eines wurmstichigen Supranaturalismus die Realität der Glaubensobjekte schwinden, wenn sie nicht auf den scheinbar festen Naturboden der — monistischen Metaphysik versetzt werden. cf. Flügel, Spekul. Theol. S. 125 f. 368 f. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichk. S. 6 f. 331 f. Ritschl, Theol. und Metaphys., an vielen Stellen. H. Schultz, Communicat. idiomat. S. 4. 11. Thikötter, Darstellung u. Beurteilung der Theol. Ritschl's, S. 4. 6. 7. 8 f. 11. 34 f. 50 f. 52 f. Stade, Über die Lage der evangel. Kirche Deutschlands, 1883, S. 25 f. 40 f. — Gegen Luthardt, Kompend. d. Dgmtk., 5. A. S. 62. Zur Beurteilung der Ritschl'schen Theol., Zs. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1881, S. 617 f. Kahnis, Dgmtk., 2 A., I, 108 f.

[2]) Ein wesentlicher, wenn auch noch keineswegs vollständig befriedigender Fortschritt in der Auffassung des religiösen Phänomens ist in der neuesten Zeit in der Religionswissenschaft Ritschl's erreicht worden. Soll dieser Fortschritt aber nicht auf halbem Wege stehen bleiben, dann ist es notwendig, von dem Neu-Kantianismus Ritschl's und seiner nächsten wissenschaftlichen Freunde, d. h. von dem halben Idealismus resp. halben Realismus Kant's, zum kritisch-realistischen, exakt-philosophischen Realismus Herbart's fortzuschreiten. Vgl. Flügel, Spekul. Theol., S. 230 f. 242 f. 259 f. 272 f. 296 f. 368 f. Schoel, Jarb. d. Vereins. f. wissenschaftl. Päd. XV, 17 f. 21 f. 34 f. 43 f.

Die Wissenschaft von der Religion kann nicht umhin, den Menschen mit Rücksicht auf seine Bestimmung in Betracht zu ziehen; denn sie muss Alles unter dem teleologischen Gesichtspunkte darzustellen suchen (Vgl. Drobisch, Religionsphil. S. 175 f. 189 f. 250 f. Allihn, Grundlehren d. allgem. Ethik, S. 245 f. 247 f.). Indessen infolge der wissenschaftlichen Anforderungen der exakten Psychologie darf sie sich nicht mit unbestimmten Begriffen vom Guten, nicht mit mythischen Vorstellungsarten vom Bösen begnügen (Vgl. Thilo, D. Wissenschaftlichkeit d. mod. spekul. Theologie S. 268 f. 271 f. 309 f. 324 f. Ziller, Allgemeine philosophische Ethik. S. 16. 24. 170 f. 436. Thikötter, Darstellung und Beurteilung d. Theol. Ritschl's, S. 38 f. Der Begriff einer Metaphysik des Bösen oder der Sünde ist eine contradictio in adjecto; und von einem transsubjektiven, metaphysischen Bösen, welches ausserhalb der Sphäre der menschlichen Willen existiren soll, wissen wir jedenfalls nichts. Ob es aber der Gesundheit des religiösen Lebens zuträglich ist, an die Existenz desselben zu glauben, ist problematisch. Mag nun auch immerhin hier ein Problem vorliegen, so ist dasselbe auf keinen Fall in allgemeingültiger, objektiver Weise zu lösen; denn die demselben zu Grunde liegende Frage ist transszendent); selbst wenn solche zur blossen Ermanung passend sein möchten. Man wird sich jedoch hier einigen Unterschied zwischen der einfach populären Volkslehre und der psychologisch-ethischen Einsicht der Gebildeten gefallen lassen müssen; denn für die letztere kommt es darauf an, dass man die Möglichkeit des Besserwerdens so klar wie irgend möglich erkenne. (Herbart, Analytische Beleuchtung des Naturrechts u. d. Moral, § 135—142.)

Immerhin mag man nun auch die wissenschaftliche Einsicht als fortschreitend und wachsend denken; niemals wird solcher Fortschritt, solches Wachsen in irgend einem angeblichen Verhältnisse zu jener Unendlichkeit des Unbegreiflichen stehen; — immer wird in praktischer Hinsicht der erste notwendige Grundbestandteil dieser Einsicht in demjenigen liegen, was wir uns nur gemäss den Ideen der allgemeinen praktischen Philosophie deutlich machen können. (II, 344.)

VI.

Sechstes Kapitel.

Bedeutung oder Wert der Religion.

§ 153.

Nachdem wir die Möglichkeit und das Bedürfnis — die ethische Grundlage — der Religion, den Ursprung und das Wesen des religiösen Glaubens untersucht, sowie die wissenschaftliche Berechtigung der teleologischen Naturbetrachtung, als der objektiven Grundlage der Religion, erkannt haben, kann es uns nicht mehr

schwer sein, die Bedeutung oder den Wert des religiösen Phänomens festzustellen. Eine psychische Kraft, eine Erscheinung des öffentlichen, sozialen **Lebens,** welche von Alters her unter den das menschliche Dasein beherrschenden, geistigen Mächten einen hervorragenden, ja den hervorragendsten Platz eingenommen hat, eine Ergänzung des menschlichen Wissens und Könnens, deren Bedürfnis sich in allen, in den hohen, mittleren und niederen Schichten der Gesellschaft immer von Neuem entwickelt[1]) — mit einem Worte, die Religion hat eine so unschätzbare Bedeutung, einen so hohen Wert für das menschliche Individuum wie für die menschliche Gemeinschaft, dass für ihre Zukunft in der Geschichte des Menschengeschlechts von Seiten der warhaft Einsichtigen kein zureichender Grund zu allzu ernsten, pessimistischen Befürchtungen vorhanden ist. Freilich werden auch in Zukunft heftige Angriffe auf die Religion nicht ausbleiben, und diejenigen wirklichen Menschenfreunde, welche zugleich Freunde warer Religiosität sind, werden oft genug sich allerlei traurigen Gedanken, Bedenken und Besorgnissen in Bezug auf das ware, religiös-sittliche Wol ihrer Mitmenschen hinzugeben Veranlassung finden. Aber wie dem auch sein mag, das religiöse Phänomen, welches auf einem unausrottbaren, immer wieder sich einstellenden, praktischen Bedürfnisse beruht und demgemäss seinen bleibenden Wert zur Schau trägt, hat trotz aller Besorgnisse und Befürchtungen auf der einen, aller Schmähungen und Angriffe von der andern Seite die Bürgschaft seines Bestandes in sich selbst. (Vgl. Schwarze, A. a. O. S. 10.)

Da nun dieses sich so verhält, so wird derjenige, der das weiss, der es an sich selbst erfur, und vielfältig an tüchtigen Männern, ja grade an den besten am bestimmtesten und klarsten beobachtete, zwar allerdings zunächst im Geiste des reinen Wolwollens vollkommen zustimmen, wenn er ein aufrichtiges und verständiges Bestreben sieht, die Woltat der Religion auch leichtern, alltäglichen Naturen der Menschen, sogen. Alltagsmenschen — unter Vorraussetzung eines guten, moralischen, erziehenden Unterrichts — mitzuteilen und zu sichern. Aber dann wird er nicht einstimmen in die törichte Ängstlichkeit derer, die da meinen, die Religion könnte wol irgend einmal verloren gehen; der Atheismus möge wol irgend einmal — nicht blos in Worten, sondern in der Tat — zur allgemeinen Sitte werden!

Solche Ängstlichkeit ist törichte Schwäche, und verrät, zum mindesten, Mangel an warer Menschenkenntnis. Giebt es aber in der Tat eine solche Gefar, so wird dieselbe herbeigefürt durch verabscheuungswürdigen Priesterbetrug und durch das wilde Ketzergeschrei der Zeloten; denn hierdurch wird die Würde der Religion unkenntlich gemacht. Durch Anmassung und Bosheit kann sie nicht empfohlen werden. (II. 69.)

Es versteht sich eigentlich ganz von selbst, dass derjenige, welcher die Woltat der Religion in seinem inneren und äusseren Leben erfaren hat,

---

[1]) Gegen Lindner, Ideen zur Psychol. der Gesellschaft als Grundlage der Sozialwissensch., S. 154 f. 351 f. 357 f. Dühring, Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres und die Ausscheidung alles Judentums durch den modernen Völkergeist, S. 1 f. 34 f. 86 f. 150 f. 224 f.

sie auch andern zu empfehlen und mitzuteilen suche. Aber es versteht sich nicht von selbst, da es im höchsten Grade absurd und unrecht ist, an der Zukunft der Religion, und zumal der vollkommnen, sowie an ihrem sicheren Bestande in der Gegenwart, zu zweifeln. (Vgl. Zimmermann, Das Rätsel des Lebens, 1877, S. 113 f. 121 f. 145 f. 248 f. 258 f. 265 f. 274 f. 284 f.: „Christus heisst das letzte Wort des praktischen Idealismus. Wenn Büchner ziemlich verschwommen von einer Sucht nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen redet, welche der menschlichen Natur tief eingeprägt zu sein scheint, (!) — so erkennen wir ein offenbares, der geistigen Natur des einzelnen Menschen wie der Menschheit tief eingeprägtes Suchen und Verlangen nach der Erfassung, Gewinnung und Gestaltung des höchsten Menschheits-Ideales, wie es in jenem Wunder der Geschichte erschienen und als ewiges Problem den ringenden Jarhunderten vor Augen gestellt ist. Und wenn die prophetische Fernsicht des Materialismus in der Ankündigung gipfelte, dass, je eher der verhängnisvolle und gefärliche Gottesgedanke ganz überwunden sein werde, desto bälder es der Menschheit gelingen werde, nicht blos Dummheit und Aberglauben, sondern auch Armut, Elend und Knechtschaft aus der Welt zu schaffen (!) —: so haben wir dieser, einen akuten materialistischen Höhenwan verratenden Weissagung nur die tief innerste Überzeugung gegenüberzustellen, dass man mit gutem, ehrlichen Gewissen glücklichere Tage, als wir sie jetzt sehen und durchleben, erst den Zeiten und Geschlechtern verheissen darf, welche dem Göttlichen, wie es in Christus erschien, näher gekommen sein werden, und mit seinen Idealen von Warheit, Liebe und Herzensreinheit, Gottesglauben und Menschenvertrauen, Duldung und friedvoller Versönung grösseren Ernst gemacht haben werden, als es heute leider in Kabinetten, Hütten und Herzen noch der Fall ist. Unsere Überzeugung gipfelt in dem Satze: Menschen und Zeiten werden glücklicher immer nur in dem Masse, als sie christlicher werden. — Und so, indem wir diese Person als das winkende, grüssende Ideal der friedesuchenden Menschheit auf jene Höhe stellen, wo nicht nur trügenden Scheines, sondern in voller Wirklichkeit Erde und Himmel einander die Hand reichen, in solchem Sinne machen wir das Bekenntnis des deutschen Dichters zu unserem Schlussworte und füllen es dadurch mit festem Inhalte:

Von allem Schönen, von allem Waren,
Von allem Grossen und Wunderbaren,
Von allem, was den Busen schwellt —
Ein Ideal auf dem Gipfel der Welt.

Die Zukunft kann nicht dem atheistischen Materialismus gehören. Dies behaupten oder gar wünschen ist gleichbedeutend damit: den Weltuntergang verkündigen und das Zusammenstürzen der sittlichen Ordnungen wünschen. Sie kann aber auch nicht dem Weihwedel, Rauchfass und Messopfer gehören, denn dessen Herrschaftstage sind gezält. Die Zukunft muss dem Christentume, dem lebendigen, innerlich waren, herzenswarmen und tatkräftigen Christentume gehören, also — Christus." Vgl. auch Guth, D. moderne Weltanschauung und ihre Konsequenzen, 1877, S. 4 f. 7 f. 18 f. 21 f. 34 f. E. de Laveleye, D. religiöse Zukunft der zivilisirten Völker, S. 23. Thikötter, Darstellung und Beurteilung d. Theol. Ritschl's, S. 52 f. Lotze, Grundzüge d. Religionsphil. S. 86 f. 95 f. D. christl. Glaube u. d. menschl. Freiheit. I, 2. A. S. 96 f. 113 f. Hase, Handbuch d. protest. Polemik gegen d. römisch-kathol. Kirche, 4. A. S. 200 f. 521 f. 534 f. 539 f. 545 f. 557 f. 560 f. Schultz, D. katholische u. d. evangelische Lebensideal, S. 22 f. 25 f.) Mit Recht bemerkt darum Herbart, dass derjenige, welcher meint, der Atheismus könne einmal zur Sitte werden, nicht nur die Schwäche seiner religiösen Zuversicht und seinen Verrat an der hohen und erhabenen Sache der Religion zeige, sondern auch entschiedenen Mangel an warer, tieferer Menschenkenntnis zur Schau trage. Kälte gegen die Religion ist ihrer Natur nach vorübergehend, und nie so gross, wie sie zuweilen scheint. Denn die Menscheu wollen immer trotziger scheinen, als sie sind.

Sind die Kulturstufen des gemeinen, ungebildeten Volks weit verschieden von denen der Religionslehrer und Prediger, der mit einem leicht misverständlichen, oft misverstandenen und daher entschieden verwerflichen Ausdrucke sogenannten Geistlichen,[1]) so entsteht Hierarchie, deren Existenz jedoch für die Hierarchen nicht weniger gefärlich ist als für den Fortschritt der Religion selbst. Hebt sich aber die geistige und materielle Kultur, so entstehen Reformen, Reformationen, welche im Laufe der Zeit die Hierarchie vernichten, indem sie die Gemüter der Menschen für eine höhere, reinere, geistigere Auffassung der religiösen Zustände empfänglich machen und begeistern. (IX, 443 f. II, 69. Lindner, Ideen zur Psychol. d. Gesellschaft, S. 364 f.)

§ 154.

Den grundlosen Besorgnissen über Verminderung des Glaubens durch fortschreitendes Wissen hat leider auch ein Mann sich hingegeben, der zu den Vortrefflichsten unter den Zeitgenossen Herbart's gehörte. Jakobi, derselbe, der den Begriff des Realen wiederherstellen half (I. 281. Thilo, Gsch. d. neueren Phil. 2. A. S. 250 f. Zs. f. ex. Phil. VII, 113 f. Taute, Religionsphil. I, 240 f.) aus der Verderbnis durch die Aristotelische ὕλη und μορφή, — derselbe, der den Kausalbegriff von Zeitbedingungen frei dachte, wärend Kant ihn damit vermengte, — eben dieser Jakobi, der den Glauben an die Vorsehung auf's lebendigste in sich besass, befürchtete, die Welt werde ihn verlieren, und überliess sich dem Eindrucke einer Weissagung Lichtenberg's: „Unsere Welt wird noch so fein werden, dass es eben so lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heut zu Tage Gespenster."

Dieser Einfall eines der witzigsten Köpfe konnte dem Mathematiker und Physiker Lichtenberg schwerlich Ernst sein. Er kannte dazu die Pendelschwingungen zu gut, die, nach entgegengesetzten Seiten ausschweifend, im Gebiete des Geistigen eben so abwechseln, wie in der Körperwelt. Und von Jakobi hätte man nach Herbart erwarten dürfen, dass ihm das ganz unwandelbare, in der menschlichen Natur liegende, Bedürfnis der Religion — worüber er mit Kant überein-

[1]) Herbart nennt sie bald Prediger, z. B. IX, 445, bald Geistliche, z. B. IX, 444.

stimmte, — bekannt genug sei, um eine solche Weissagung gradezu für ein Traumgesicht, ein wertloses Hirngespinnst zu erklären. Anstatt aber mit fester, religiös-sittlicher Zuversicht das Heilige als unverlierbar zu betrachten, entzweite er Wissen und Glauben, oder, wie er es nannte, Verstand und Vernunft in einem Grade, wie schwerlich irgend Einer vor ihm.

Es war für Herbart nicht angenehm, einem Manne wie Jakobi widersprechen zu müssen. Er würde sich glücklich geschätzt haben, wenn er mit ihm hätte zusammenstimmen können. Dass aber der Begründer des exakt-philosophischen, kritischen Realismus genötigt war, hierauf Verzicht zu leisten, muss mit Wenigem dargetan werden.

Teils ergiebt es sich aus den grossen, an Kant, Fichte, Spinoza gespendeten Lobeserhebungen, — als ob diese Männer, nicht etwa Jeder für seine Zeit etwas Grosses, sondern überhaupt in der Spekulation ungefär das Höchstmögliche geleistet hätten.

Teils kann man es erkennen aus Jakobi's Aussagen über seine eigene Lehre, z. B. im zweiten Bande seiner Werke, S. 34: „Meine Lehre gründet sich auf die Voraussetzung, dass Warnehmung, im strengsten Wortverstande, — sei, und dass ihre Wirklichkeit und Warhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse; die Kantische Lehre auf die grade entgegengesetzte, in den Schulen uralte Voraussetzung, dass Warnehmung im eigentlichen Verstande nicht sei; dass der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhandene Gegenstände wol beziehen mögen“ (I, 282.) u. s. w. Hier sieht man das Bekenntnis eines unbegreiflichen Wunders, welches dazu dient, die Mühe zu ersparen, die der Idealismus hätte verursachen können. Das eine so willkürliche Bequemlichkeit blos die Müdigkeit eines Einzelnen, nicht aber den waren Ruhepunkt des Denkens anzeige, versteht sich von selbst; indessen ist es nicht zu verwundern, wenn das Beispiel, da es nicht zur Anstrengung, sondern zur Erholung und zur Gemächlichkeit einladet, viele Nachamer findet. Der Ruheplatz ist für den Müden, aber die weit offene Laufban für die Rüstigen. Und das Wunder, von dem hier die Rede ist, wird grade so lange dauern, wie die Lust, daran zu glauben.

Endlich gehört hierher noch eine Stelle, die offenbar Herbart's Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie näher angeht. Sie lautet, wie folgt (Vgl. Band II, S. 52): „Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Kniee wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüt des Kenners der Mechanik, welche diese Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete. Nicht vor dem Gegenstande erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte.“

„Aber auch diese Bewunderung, die alleinige des menschlichen Erkenntnisvermögens, würde verschwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Condillac oder Bonnet wirklich gelänge, uns eine Mechanik des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, die eben so allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Newtonische des Himmels. Wir würden dann weder Kunst noch hohe Wissenschaft, noch irgend eine Tugend mehr warhaft und besonnen ehren, sie erhaben finden, mit Anbetung sie betrachten können. Ästhetisch zu rüren, und selbst ein bis zum Entzücken gehendes Wolgefallen im Gemüte zu erregen, würden zwar auch dann noch die Taten und Werke der Heroen des menschlichen Geschlechts — das Leben eines Sokrates und Epaminondas, die Wissenschaft eines Platon und Leibniz, die dichterischen und plastischen Darstellungen eines Homer, Sophokles und Phidias (I, 283) — vermögen, eben so, wie auch den ausgelerntesten Schüler eines Newton und Laplace der sinnliche Anblick des Sternhimmels noch zu rüren und sein Gemüt erfreulich zu bewegen im Stande ist; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rürung nicht gefragt werden, denn die Besinnung antwortete unfehlbar: Du wirst kindisch nur betört; behalte einmal, dass Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist.“

Über diese Stelle bei Jakobi liesse sich eine weitläuftige Abhandlung schreiben; aber hier müssen wenige Worte genügen. Die Fortsetzung des Laufs der Planeten um die Sonne, nachdem die Massen derselben einmal verteilt sind, folgt allerdings ganz natürlich aus dem Gesetze der Anziehung. Aber es ist eine starke Verwechslung, in das Gebiet dieses Wissens auch die Hypothesen über die Bildung der Weltkörper einzumengen (Vgl. Pfaff, D. Entwicklung der Welt auf atomist. Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialism. S. 5 f. 88 f. 140 f. 189 f. 210 f. Über d. Entstehung der Welt und die Naturgesetze. 3. A. S. 17 f. 28 f. 36 f. Schöpfungsgesch. 2. A. S. 63 f. 184 f. 667 f. 710 f. 729 f. Cornelius, Über d. Entstehung der Welt mit besonderer Rücksicht auf d. Frage: ob unserm Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewonern, ein zeitl. Anfang zugeschrieben werden muss, S. 1 f. 3 f. 16 f. 37 f. 182 f. 187 f. 191 f. 209 f.). Der berümte Astronom Schubert in Petersburg, dessen Worte wir in grösserer Ausdehnung als Herbart geben, weil sie, als der überzeugende Ausdruck eines keiner philosophischen Schule angehörigen, streng exakten Forschers, sehr interessant sind, sagt (Vgl. Herbart, W. I, 284. Schubert, Theoretische Astronomie, III, 336 f.):

„Es ist bereits an einer andern Stelle erinnert, dass ein wesentlicher Unterschied stattfände zwischen den absoluten und positiven, zwischen den notwendigen und willkürlichen Gesetzen der Natur.“

„Zu den erstern gehören nicht allein diejenigen, one welche eine Körperwelt gar nicht bestehen kann, wie z. B. die Undurchdringlichkeit: sondern man kann auch jedes allgemeine Gesetz dahin rechnen, das aus mehreren andern, es sei nun durch Zufall, durch Notwendigkeit oder durch Weisheit, ausgewält ist, wovon aber die wesentliche Einrichtung der Welt dergestalt abhängt, dass aus der Aufhebung eines solchen Gesetzes eine andre Physik, eine andre Welt entstehen würde: mit einem

Worte, alle Gesetze, die sich durch einen allgemeinen theoretischen Satz ausdrücken lassen."

„Die individuelle Art aber, wie diese allgemeinen Gesetze angewandt sind, die Anordnung der einzelnen Teile des Ganzen, die Grösse des Massstabs, nach dem der Plan ausgefürt ist, u. s. w., alles das gehört zu den willkürlichen oder positiven Gesetzen."

„Der wesentliche Einfluss, den die absoluten Gesetze auf die ganze Natur haben, könnte die Folgerung rechtfertigen, die nicht selten gemacht ist,[1]) dass diese Gesetze zum Dasein einer Welt, die sich nicht selbst zerstören soll, durchaus unentbehrlich sind, und daher keinen andern Gesetzgeber haben als die Notwendigkeit. Es würde daraus folgen, aber auch nur dieses, dass Alles, was aus den absoluten Gesetzen hergeleitet werden kann, Folge nicht einer freien Wal, sondern einer sklavischen Notwendigkeit sei, und man sieht leicht, dass sich dieser Schluss nicht mit dem geringsten Schein auf die positiven Gesetze ausdehnen lässt."

„Da nun jene Gesetze eigentlich nur die mögliche Welt ausmachen, eine wirkliche Welt aber one diese individuellen Gesetze, one eine bestimmte Grösse und Anordnung sich nicht denken lässt: so musste man die Bestimmung dieser positiven Gesetze dem Zufall überlassen, um nicht auf eine mit Freiheit und Weisheit wälende Ursache zurückgefürt zu werden."

„Wenn man nun aber, nachdem die Welt Jartausende one Zerrüttung und Unordnung fortgedauert hat, durch die genauesten Beobachtungen und Rechnungen entdeckt, dass eben das, was wir positive Gesetze genannt haben, die Quelle dieser Ordnung ist, dass diese Gesetze grade so bestimmt oder gewält sind, wie es nötig war, damit die Welt nicht Jartausende, sondern eine Ewigkeit hindurch in ihrem jetzigen Zustande bestehen könnte, — kann man dann wol noch an Zufall denken, wo Alles so deutlich Absichten und Pläne zeigt? Kann man dann noch die unendliche Weisheit verkennen, die für die Erhaltung ihres Werks nicht minder als für dessen Schönheit sorgte?" — — —

„Es würde hier am unrechten Orte sein, diese Betrachtungen weiter

---

[1]) Z. B. von Schopenhauer. Vgl. darüber Thilo, Über Schopenhauer's ethischen Atheismus, S. 31 f. 57 f. 59. Schopenhauer hat, wie Thilo sehr klar nachgewiesen hat, den eigentlichen Sinn der teleologischen Frage durchaus nicht richtig verstanden. Denen z. B., welche ihm die zweckmässige Einrichtung des Sonnensystems entgegenhalten, antwortet er, dass das Alles nur conditiones sine quibus non seien. Wenn es überhaupt eine Welt geben solle, so dürfe sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, dass schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohe. Aber wer sähe nicht, dass diese warhaft törichte Antwort den eigentlichen Sinn des schwierigen Problems in keiner Weise trifft? Es handelt sich eben darum, nachzuweisen, woher es kommt, dass eine Welt existirt, die nicht einstürzt. Warum musste denn überhaupt die blinde Notwendigkeit des absoluten Prozesses grade eine zweckmässige unter all den möglichen Welten aus sich hervorgehen lassen? „Warum hätten nicht" — so sagt Thilo mit Recht — „aus dem angeblichen, blinden Urwillen solche Welten sich ergeben können, die in raschem Wechsel sich zerstörten? Eben in dem Vorhandensein jener unumgänglich zum Bestande der Welt notwendigen Bedingungen, darin, dass sie allein gleichsam aus dem Schosse einer unendlich mannigfaltigen Möglichkeit hervorgehoben sind, liegt eben das Wunderbare, nach dessen Erklärung gefragt wird."

auszufüren, die sich one Mühe auf unsern Gegenstand anwenden lassen. Wenn man gleich annimmt, dass das Grundgesetz aller himmlischen Bewegungen, die allgemeine Attraktion jeder Masse im verkehrten doppelten Verhältnis der Entfernung, ein Werk der Notwendigkeit sei, weil one dasselbe keine Welt auch nur kurze Zeit bestehen könnte; dass folglich die Gesetze, nach denen die Planeten Ellipsen um die Sonne beschreiben, und nach denen sie sich in diesen Banen gegenseitig stören, keine gesetzgebende Weisheit vorraussetzen, — wenn man dies gleich annehmen will, obgleich sich die Unmöglichkeit andrer Gesetze nicht beweisen lässt: so kann man doch nicht leugnen, dass nun, diesen Gesetzen unbeschadet, unzälige Arten möglich waren, die Massen im Weltraume zu verteilen, bei denen das Sonnensystem vielleicht Jartausende, aber nicht ewig bestehen konnte (Vgl. auch Ballauff, Grundlehren der Physik, III. 229 f. 236 f. 240 f.)."

„Die in diesem Kapitel gefürten Rechnungen, deren Resultate allein auf der willkürlichen Verteilung der Planetenmassen beruhen, welche wir durch die Beobachtungen kennen, und worüber sich gar keine Untersuchung a priori, keine Notwendigkeit denken lässt, beweisen dies auf's deutlichste. Sie zeigen, dass bei einer andern Verteilung eine gänzliche Umwandlung, bei einem andern Verhältnis der Banen vielleicht eine endliche Zerstörung des Sonnensystems erfolgen würde; dass aber durch die wirkliche Verteilung für ewige Dauer desselben gesorgt ist. Wer ist fähig, diese erhabenen Warheiten zu begreifen, one voll Dank und Bewunderung die unendliche Weisheit anzubeten, die die vollkommenste Maschine zu ewiger Dauer bestimmte, in ihre erste Einrichtung den Keim der Unsterblichkeit legte, und den Weltkörpern unübersteigliche Grenzen vorzeichnete, in denen ihr grosser Sphärentanz one Verwirrung und Unterbrechung ewig fortdauern kann!" (Vgl. Drobisch, Religionsphilos. S. 120 f. 129 f. 131 f.)

Hier haben wir, bei einem streng wissenschaftlichen Vertreter der himmlischen Mechanik, der exaktesten aller Naturwissenschaften, jene Bewunderung, welche Jakobi bereits verloren glaubte; und die Astronomie scheint demnach unschuldig zu sein an dem Unterschiede, der zwischen dem Gemüte eines Lalande und eines Schubert stattfindet. (I. 284.) An dem Mangel der Bewunderung ist hier lediglich die Torheit der Menschen Schuld, die entweder Alles anstaunen, oder Alles mit gleichgültigen Augen betrachten.[1])

Allein Jakobi bant sich in der angefürten Stelle durch die Erwänung der Himmelsmechanik nur den Weg dahin, den Versuch einer Mechanik

---

[1]) Die Bewunderung zeigt sich, wie früher bereits nachgewiesen wurde, ganz besonders in den Reichen der organisirten Körper. Sehr schön spricht darüber Drobisch, Religionsphil. S. 133 f.: „Das stabile Gleichgewicht, das uns im Planetensystem so überrascht, findet sich in jedem tierischen oder auch pflanzlichen Organismus in einer sehr umfassenden Bedeutung wieder. Die Anstrengungen der Natur, alle durch irgendwelche Zufälligkeiten eingetretene Störungen wieder auszugleichen, den Normalzustand zurückzufüren, welche wir in jedem Heilungsprozess beobachten, gehören hierher. Und hier zeigt sich recht auffallend der Unterschied zwischen menschlicher Wissenschaft und Kunst und der Weisheit, die sich in den Einrichtungen und Tätigkeiten der sich selbst überlassenen Natur offenbart. Der einsichtsvolle Arzt bekennt, dass seine Kunst nicht mehr vermag, als die Heilbestrebungen der Natur zu unterstützen und dass

des Geistes als ein schädliches Unternehmen darzustellen. (Vgl. Drobisch, Religionsphil. S. 136 f. Flügel, Probleme der Phil. und ihre Lösungen, S. 138 f.) Seine Ängstlichkeit geht so weit, dass er für die Ehre der Tugend fürchtet, auf den Fall, da man ihren Ursprung begreiflich fände! (Vgl. Flügel, Spekul. Theol. S. 259 f. 263 f. 267 f. — Gegen Herrmann, D. Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichk. S. 104 f. 203 f. 205). Aber hat denn die Tugend nur den Wert eines Rätsels, dessen man nach gefundener Auflösung nicht mehr achtet? Oder hat sie den Marktpreis des Goldes, welches, wenn man es machen könnte, allzuhäufig werden würde? Bewundert auch der tugendhafte Mann sich selbst; oder, wenn nicht, ist ihm die Tugend nun weniger wert? Sollte wol die Gottheit sich selbst bewundern? Giebt es one Bewunderung gar keine Schätzung, Achtung, Verehrung? — Hätte Jakobi sich auf ästhetische Urteile besonnen, so würde er sie weder mit demütiger Bewunderung, noch mit flüchtiger Rürung verwechselt haben.

Die Tatsache aber, dass ein echter Freund der Warheit, und zwar der ganzen, möglichst vollständigen Warheit, — ein solcher war Jakobi gewiss, — ein System annehmen konnte, welches zu dem Wunsche fürte, gewisse Untersuchungen möchten unterbleiben: — diese Tatsache ist aus der angefürten Stelle klar genug zu entnehmen (I, 285), und es bedarf wol nicht der Bekräftigung durch eine andere, wo er sich so weit vergessen hatte, dass er sagte: „es sei das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei;“ und in Betreff deren er sich, um ihre Bedeutung einzuschränken, auf den Zusammenhang beruft, den man in der Schrift von den göttlichen Dingen nachsehen mag.

Konnte so etwas dem Meister entschlüpfen, so liess sich schon zur Zeit Herbart's voraussehn, wie dies weiter gehn werde. Daher fand der Begründer der exakten, kritisch-realistischen Philosophie sich bewogen, auf den Beifall der Jakobi'schen Schule eben so willig Verzicht zu leisten, wie auf denjenigen der Schelling'schen (I, 286).

§ 155.

Nach Herbart ist also nicht zu befürchten, dass der wirkliche Atheismus, die prinzipielle und konsequente Verneinung aller Religion, irgend einmal zur allgemeinen Sitte werden könnte (Herbartische Reliquien, ed. Ziller. S. 269). Nur durch Priesterbetrug könnte in gewissen Schichten der Gesellschaft die Gefar des Atheismus — aber damit doch nicht die allgemeine Wirklichkeit desselben — herbeigefürt werden.[1]) Wenn

Eingreifen in den Gang, den sie nimmt, erst dann erlaubt und geboten ist, wenn die Natur, ihrer eigenen Regel untreu, in abnorme Zustände auszuarten anfängt. Jenes bewusstlose Geschehen in der lebendigen Natur offenbart also ein viel tieferes Wissen, als dasjenige, bis zu dem unsre bewusstvolle Forschung vorgedrungen ist. Weiss nun die Materie mehr als der Geist des Menschen, oder ist es ein andrer Geist, dessen Wissen sich in der bewusstlosen Tätigkeit der Materie ausspricht?“

[1]) Man denke an die Radikalen und Nihilisten in den sogen. christ-katholischen und orthodoxen Ländern, in Italien, Spanien, Frankreich und — Russland. Oder ist in diesen Ländern die christliche Religion der Warheit und des Guten, der Freiheit und der Liebe, des Rechts und der Billigkeit am reinsten, one fluchwürdigen Betrug entarteter Priester gelehrt und verbreitet worden? —

die Religion nur eine Erfindung der Mächtigen wäre, und Furcht und Schrecken für die minder kräftigen und erfinderischen Menschen im Gefolge hätte, dann wäre sie freilich nicht unänlich gewissen Philosophemen, welche von den Mächtigen im Reiche der Begriffe herrüren. Aber wie Herbart, nach seinem eigenen Geständnisse, für eine Herrschaft in selbst gemachten Begriffen überhaupt keinen Sinn hatte, so handelte es sich für ihn auch in den Fragen der Religion nur um die Herrschaft über diejenigen Begriffe, welche sich aus der Sache selbst mit einer gewissen objektiven Nötigung ergeben, über Begriffe und Kräfte, deren wir bedürfen, um in Bezug auf unsere wirkliche Welt mit uns selbst in's Reine zu kommen. (Herbart. Rel. ed. Ziller, S. 271.)

Bei der religionsphilosophischen Untersuchung über Bedeutung oder Wert der Religion im Sinne und Geiste Herbart's ist noch ein wichtiger Gegensatz zwischen den Dienern der Religion und den Vertretern der Philosophie als solcher zu konstatiren. Der Philosoph kann und soll allein feststehen; der Prediger, der Kirchenlehrer aber ist nichts one den Glauben der Gemeinde. (Vgl. Ritschl, Unterricht in d. christl. Rel. 2. A. S. 1 f. Thikötter, Darstellung und Beurteilung d. Theol. Ritschl's, S. 1 f. 13 f. 16 f. 19 f.) Darum schreibt der Stat die Philosophie nicht vor; er rechnet auf den Widerstreit der Systeme vor ausgemachter Evidenz der Gründe. Aber die Kirchenlehre muss vom State geprüft werden, jedoch nur daraufhin, ob sie mit dem wirklichen Glauben der Gemeine zusammenstimmt, weil sonst Unruhe entstehen würde.

Bekanntlich ist es vor Allem der Gemeingeist, der alle echte Gesellschaft, folglich auch die Kirche, die religiöse Gemeinschaft, stiftet. Aber dieser Gemeingeist kann sehr verschieden, durch hervorragende Personen, oder durch Objekte eines allgemeinen Strebens, oder durch Not hervorgerufen sein, und — er durchdringt nicht unmittelbar die dienenden, die nur als Werkzeuge mitwirken. Aus dem Gemeingeiste entstehen soziale Formen und religiöse Dogmen, und allmälich eine starke Herrschaft derselben. Von ihm sucht man sich zu befreien, wenn andre Umstände einen andern Gemeingeist erzeugen. Nun füren aber die Versuche nicht immer zu einem wirklich bessern Zustande. Dann fült man sich von einer Notwendigkeit befangen, die man nicht kennt, und daraus entsteht wachsende Spaltung der Meinungen, auch der religiösen. (IX, 448.) Der Gemeingeist leidet, der Stat ist ungesund, und zwar zunächst im psychologischen Sinne. —

Wares Wissen über die Objekte und die Grenzen menschlicher Erkenntnis wird die Einhelligkeit warhaft begründen, und, wo sie verloren ging, wieder erzeugen, mit ihr aber auch den dauernden Gemeingeist. Indem wir fest, mit religiöser und philosophischer Zuversicht daran glauben, dass die Menschheit zum Fortschreiten geschaffen und bestimmt sei, setzen wir als praktisch notwendig voraus (Vgl. Schoel, Jarbuch d. Vereins f. wissenschaftl. Päd. XV, 48 f.), dass ein hinlänglich bestimmtes Wissen gewonnen und verbreitet werden könne, um solche allgemeine Einhelligkeit zu erlangen, bei welcher Formen und Dogmen nicht mehr aufgedrungen, sondern allgemein als richtig anerkannt und im Ganzen gern befolgt werden.

Dies ist durch das Christentum in den Hauptzügen schon

geschehen; und daher kommt im Ganzen die Überlegenheit der unter dem Einflusse der christlichen Religion gebildeten Staten (IX, 449.).

§ 156.

Das Steuer des Lebens fürt bei den Besseren unseres Geschlechts, wenn sie weniger im Denken geübt sind, fast einzig die Religion. Sie vertritt zugleich die Stelle von Spekulation und Geschmack. Alle, one Ausnahme, bedürfen der Religion zum geistigen Ausruhen; und diejenigen, welche dafür gebildet sind, werden die religiösen Bewegungen des Gemüts der doppelten Disziplin, des theoretischen und des praktischen Urteils, unterwerfen (X, 110 f.).

Lassen wir darum, in fester, religiöser Zuversicht, vor Allem jene unnütze Ängstlichkeit in Beziehung auf die Zukunft der Religion faren, jene trübe Seelenstimmung, welche in der Tat eine Tochter der Unwissenheit, des Mangels an warer Menschenkenntnis ist, jenen Affekt, der durch seine Äusserungen ein frommes Werk zu verrichten glaubt und der auch schon darum nicht unbedenklich ist, weil er bis zu fanatischen Greueln sich steigern kann (I, 492 f.). Alle Besorgnisse über die Verminderung des Glaubens durch den Fortschritt des Wissens sind grundlos; und Herbart tadelt den Philosophen Jakobi, wie wir sahen, mit scharfen Worten, jenen Mann, den er zwar, wie viele Andere seiner Zeitgenossen, für einen der Vortrefflichsten seines Zeitalters hielt, dessen Furcht aber, die Welt werde in Zukunft irgendwann den Glauben an die Vorsehung verlieren, er zu billigen durchaus nicht in der Lage war. Er hielt nichts, und konnte vernünftiger Weise, als Realist, nichts halten von jener bekannten Weissagung eines der witzigsten Köpfe, Lichtenberg's nämlich: „Unsre Welt werde noch so fein werden, dass es eben so lächerlich sein werde, einen Gott zu glauben, wie heut zu Tage Gespenster." Herbart hielt diese Worte nicht für im Ernste gesprochene, denn er kannte, wie jener geistreiche Mathematiker und Physiker, die Pendelschwingungen zu gut, die, nach entgegengesetzten Seiten ausschweifend, im Gebiete des Geistigen ebenso abwechseln wie in der Welt der Körper (Vgl. I, 281 f.). Und von Jakobi hatte Herbart, leider mit Unrecht, sich eines Besseren versehen zu dürfen geglaubt.

Vergebens ruft man daher, mit Jakobi, der exakten, strengen Wissenschaft ein „Halt!" oder gar ein „Zurück!"[1]) zu, als habe sie des Menschen Geist zu gross gemacht; als müsse der Mensch immer möglichst klein sein, damit Grosses ihm gegenüberstehe; als sei die Grösse nichts an sich, und als werde sie geringer, wenn man ihr näher tritt.

Mit schneidigem Spotte knüpft Herbart an die absurde Befürchtung Jakobi's an, wir würden bei der Bewunderung der plan- und schönheitsvollen, objektiven Verknüpfungen der verschiedenen Teile der Natur, der Welt, des Kosmos, nur wie Kinder kindisch betört; an die eigentümliche Einschärfung desselben, wir möchten einmal behalten,

[1]) Man erinnere sich an jenes, mit Recht verrufene Wort Stahl's, jenes Hauptkämpen der Reaktion, jenes Anfürers der politischen und kirchlichen Dunkelmänner: „Die Wissenschaft bedarf der Umkehr", welches in der bekannteren Form: „Die Wissenschaft muss umkehren" zu einem geflügelten Worte in den Kreisen Aller, zum Losungsworte der eigentlichen Männer des Rückschritts geworden ist.

dass Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist. — Also, sagt Herbart, hat Jakobi geschrieben; von ihm kommt diese Warnung und Weisung! Nun, so stehe denn still, o Denkkraft! Schone denn, o Forschung, des zärtlichen, des gebrechlichen Wesens, das man Tugend nennt! Zwar glaubtest Du, die Tugend sei weit stärker als Du selbst; Du wagtest kaum, von ferne Dich ihr verwandt zu achten. Aber siehe, Du bist ihr überlegen, denn man lehrt sie, vor Dir sich zu fürchten, und nicht blos vor Deinen Werken, sondern schon vor Deinen Bestrebungen. Zwar standest Du in dem Wane, die Tugend wolle viel lieber geübt, als bewundert sein; ja, Du hofftest, der Übung die Anweisung vorausschicken zu können. Aber höre nur, man ruft: die Ehre der Kunst, die Ehre der Wissenschaft, die Ehre der Tugend sei in Gefar. Und warum? Weil geehrt sein soviel heisst, als von der Unwissenheit mit Staunen betrachtet werden. Zurück denn, o Wissenschaft! Du hast des Menschen Geist zu gross gemacht. Der Mensch muss klein sein, damit ihm Grosses gegenüber stehe. Denn die Grösse ist nichts an sich; sie wird geringer, wenn man ihr näher tritt.

Vergebens widerspricht das Auge und die Rechnung, die uns sagen, dass die ware Grösse sich von weitem kleiner, und je näher, desto grösser zeige. Vergebens! Das Erhabene ist gleich einem Gedichte, dessen Schönheiten man zerstört, indem man sie zergliedert. Das Ästhetische besteht in flüchtigen Rürungen, in theatralischen Effekten; es kann kein Tageslicht vertragen! Wie sehr irrten wir uns, da wir von ästhetischen Urteilen redeten, von festen, unwandelbaren Urteilen, die probehaltig seien wie ein edles Metall (I, 489), sobald man sie deutlich denke, und nicht mit schwärmerischen Halbgedanken vermische. Wie sehr irrten wir uns! Die männliche Unterscheidung des Löblichen und Schändlichen muss den Platz räumen. Selbst von der Achtung ist nicht mehr die Rede. Die kindliche Bewunderung soll den Tron besteigen, und das moralische Reich regiren. Hütet Euch, ihr Sittenlehrer, künftighin den Menschen von der Änlichkeit mit Gott zu reden. Gott kann sich selbst nicht bewundern, er ist sich selbst nur grade gleich. Darum wäre jede Annäherung an Gott ein Verlust für die Bewunderung, für die Anbetung, für die religiöse Verehrung! Es ist also ein Glück zu nennen, dass die menschliche Schwäche onehin nicht erlaubt, den Urheber unseres Daseins anders, als in unendlicher Entfernung von uns, zu denken. Es ist ein Glück, dass die Wissenschaft so schwer, das Leben so kurz, und die Schwärmerei so leicht ist! — —

§ 157.

Alles dessen ungeachtet, wird das menschliche Denken seinen Gang immer fortsetzen. Die Wissenschaften werden zwar langsam, doch immer weiter voranschreiten. Und auch die Tugend — wird immer bleiben, was sie von jeher war, nämlich gross und schön in sich selbst, und selten genug unter den Menschen.

Daneben werden auch allerlei Meinungen fortdauern, dreiste und ängstliche, leichtfertige und empfindsame. Alle diese Meinungen aber

werden, bei der höchsten, sonstigen Verschiedenheit, sich darin gleichen, dass sie laut reden, und zwar noch lauter, als die Wissenschaft.

Der Gegenstand nun, um den man eigentlich streitet, wird bald kein anderer, sein als die Oren der Menschen; und die höchste Kunst wird darin bestehen, sich Gehör zu verschaffen. Daraus folgt, dass eine Zeit kommen muss, in welcher der eigentliche Denker sich zurückziehen wird, um den Redekünstlern Platz zu lassen, so wie es schon in der alten Welt gegangen ist, ungefär um die Zeit, in welcher Platon erklärte, kein weiser Mann könne sich mit der Statsverwaltung unter einem so unruhigen und leichtsinnigen Volke, wie das Athenische sei, befassen. Die Sprache wird alsdann wechselsweise allen Parteien frönen; nur für die Warheit wird sie keine Worte mehr haben. Die Revolutionen im Reiche der Meinungen werden alsdann immer schneller, immer gewaltsamer auf einander folgen. Und alle Übel, die sie durch ihre Einwirkung auf das bürgerliche Leben nur immer herbeifüren können, werden zu den Leiden des Menschengeschlechts hinzukommen (I, 490).

In solcher Zeit der Not und des Zwiespalts ist ein Wunder vonnöten, damit das Drängen und Treiben aller Köpfe wider einander beschwichtigt werde, und die Besinnung zurückkehre, dass es einzig und allein der Wissenschaft zukommt, im Reiche der Meinungen zu herrschen. Irgend einmal — wer weiss, wie spät! — wird man ihr diese Ehre gern und willig einräumen (Vgl. Schoel, Jarbuch des Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, XV, 44 f. 48 f.). Bevor aber dieser Augenblick erscheint, wird sie Zeit genug gehabt haben, ihre jetzigen Vorübungen zu vollenden, und sich stark und würdig genug zu solcher Ehre zu fülen. —

Dann wird auch die ware Religion, der echt religiöse, durch reine Ethik geläuterte und nicht durch schlechte Metaphysik verunstaltete oder verdorbene (cf. Flügel, Spekul. Theol. S. 1 f. 45 f. 125 f. 368 f.) Glaube, den man jetzt so häufig, aber one irgend welchen stichhaltigen, objektiv zureichenden Grund, der Wissenschaft entgegenstellt, sich mit ihr befreunden (Vgl. Thikötter, Darstellung und Beurteilung d. Theologie Ritschl's, S. 52 f. 55 f. Allihn, D. Grundlehren d. allgem. Ethik, S. 242 f.). Die Welt der Wunder wird immer noch eben so gross sein wie heute (Vgl. das ganz vorzügliche Werk von Thilo, D. Wissenschaftlichk. der modernen spekul. Theol., S. 93 f.), denn sie ist unermesslich, und was man ihr auch abgewinne, es beträgt Nichts im Vergleich zu der Grösse des Ganzen. Sie bleibt unendlich, wenigstens für den Menschen, der nicht zum allermindesten eine Reise in den Mittelpunkt unseres kosmischen Systems — wir meinen, in die Sonne — gemacht haben wird. Wie viel oder wie wenig eine solche Reise helfen könnte, um uns über das Bruchstück von Zweckmässigkeit, welches unsre Augen auf diesem Erdkörper warnehmen, Aufschluss zu geben, das wissen wir nicht. Soviel wenigstens aber wagen wir zu versichern, dass, so lange diese nächste aller Bedingungen, um unsre Erfarungen bis zur Begreiflichkeit zu erweitern, nicht erfüllt wird, wir den offenbaren Finger Gottes in der Natur immer nur anstaunen, von seiner Wirkungsweise aber

niemals auch nur soviel verstehen werden, als wir one Fernröre von der Mechanik des Himmels möchten begriffen haben.

Was demnach die Bedeutung oder den Wert der Religion anlangt, so wird für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, für den Hang des Menschen zum Wunderbaren, immer noch Narung genug übrig bleiben. Und die unnütze Ängstlichkeit, mit welcher der Mensch auf gewissen Bildungsstufen die Fortschritte der Wissenschaft betrachtet und bewacht, verdient wenigstens eben so sehr, wie die Bewunderung selbst, eine Tochter der Unwissenheit genannt zu werden.

Es beweist also wenig Verständnis für das geistige Wesen und die tiefgreifendsten Bedürfnisse der Menschenseele, wenn man nicht an den unermesslichen und unersetzbaren Wert der Religion glaubt; wenn man für den Bestand derselben fürchtet, für den Fall wenigstens, dass man ihren Ursprung begreiflich fände. Es verhält sich nun mit dem Verständnis für den ewigen Wert, für die unvergängliche Bedeutung des religiösen Glaubens ganz änlich wie mit dem Verständnis für das Wesen der echten Tugend, der reinen, nur an die ethischen Ideen gebundenen Sittlichkeit. Es beweist doch in der Tat wenig Kenntnis des Moralischen, sowol seines Wesens überhaupt, als der moralischen Natur des Menschen, — doch was sagen wir Kenntnis? — es beweist wenig Festigkeit und Entschiedenheit derjenigen Achtung und Ehrfurcht, welche der Tugend gebürt, wenn man sich dem Wane hingeben kann: die Tugend verdanke ihre Vortrefflichkeit nur, oder doch zum Teil, ihrer Unbegreiflichkeit, und es möchte ihrer Würde schaden (I, 491), wenn Jemand einsehe, wie das zugehe, dass ein Andrer tugendhaft sei. Ein solcher Wan kann wol in den Vorurteilen und Irrtümern, aber nicht in der sittlichen Gesinnung des redlichen Freundes der Tugend, fest gewurzelt sein. Denn die Schätzung des Guten ist unabhängig von allem Begreifen oder Nichtbegreifen. Und wäre es möglich, in die Seelen eines Epaminondas und Sokrates hineinzuschauen, dann eben würde der ganze Kontrast zwischen ihnen und ihren Verläumdern am Tage liegen; dann grade würden alle edeln Züge ihrer Gemüter im Einzelnen erkannt werden; und was das Wichtigste ist, es würde in solchen Charakteren — und jene Männer besassen doch wol Charakter? — nicht jenes Phantom einer ewig schwankenden Freiheit, in der das Gute immer noch durch die Möglichkeit des Bösen verunreinigt ist, sondern, an deren Stelle, etwas von jener göttlichen Notwendigkeit und Zuverlässigkeit sich offenbaren, in welche eingeschlossen, das höchste Wesen nimmermehr von dem Rechten sich entfernt. Denn worin liegt das ethisch Erhabene der göttlichen Allmacht? Es liegt in ihrem gänzlichen Unvermögen, jemals das Böse zu wollen.

Und so verliere sich denn, auch in Bezug auf ware Religion und Sittlichkeit, die unverständige und unvernünftige Scheu vor jenem für schrecklich gehaltenen Worte: Mechanik; — sie sei nun Mechanik des Himmels, oder Mechanik des Geistes. (Vgl. Flügel, D. Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung, Vorwort u. S. 51 f. D. Probleme der Philos. und ihre Lösungen, S. 121 f. 145 f. 148 f. Cornelius, Teleologische Grundgedanken, Zs. f. exakte Philos. I, 413 f. Über die Ent-

stehung der Welt mit besonderer Rücksicht auf die Frage: ob unserm Sonnensystem, namentlich der Erde und ihren Bewonern, ein zeitlicher Anfang zugeschrieben werden muss. Gekrönte Preisschrift mit dem Motto: „Das Zweckmässige in der Natur weist über die Natur hinaus.“ An vielen Stellen. — Man vgl. auch Lotze, Mikrokosm. 3. A. I. Vorwort, S. XV: „Gleichwol liegt in dieser Vermittlung [der mechanischen Naturbetrachtung mit der ethisch-teleologischen Weltansicht] allein der ware Lebenspunkt der Wissenschaft; nicht darin freilich, dass wir bald der einen bald der andern Ansicht zerstückelte Zugeständnisse machen, sondern darin, dass wir nachweisen, wie ausnahmslos universell die Ausdehnung, und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat.“ S. 31 f. Grundzüge der Religionsphilos. S. 1 f. 40 f. 57 f. 63 f. 75 f. 95 f.) Mechanik ist Wissenschaft von der Gesetzmässigkeit der Bewegungen. Die ganze Natur, die körperliche und die geistige, ist stets in Bewegung; ja wir erkennen sie dem grössten Teile nach durch ihre Bewegungen. Darum ist Mechanik der wesentlichste Teil der Naturforschung; sie ist überdies der schönste und vortrefflichste, denn sie ist der Mittelpunkt des schärfsten und vollkommensten Denkens. Hier giebt es für den Geist keine Fesseln, sondern nur Hülfsmittel. Aber freilich die Regeln, die Formeln der Mechanik spotten dessen, der sie für tote Formeln hält. Er hat sie vergeblich gelernt, und sie weigern sich, ihm zu helfen, denn er hat sie nicht in lebendige Gedanken seines Geistes verwandelt, so wie sie waren in den Geistern ihrer Entdecker und Erfinder, und wie sie stets sein werden in denen, die sie zu benutzen wissen.

Dass nun die Unwissenheit sich fürchtet vor der Wissenschaft, ist so lange nicht zu ändern, so lange sie Unwissenheit ist und bleibt. Dass sie ein frommes Werk zu verrichten glaubt, wenn sie mit allerlei Warnungen wider ihre Gegnerin unter den Menschen sich vernehmen lässt (I, 492), dies kennen wir längst als eine alte Ordnung der Dinge. Dergleichen fromme Werke aber pflegen, wenn man ihnen nicht Einhalt tut, im Laufe der Zeit zu wachsen; und sie können wachsen bis zu fanatischen Greueln.

Darum Heil der Reformation, die eine feste Burg wider den Fanatismus errichtet (cf. Schultz, D. kathol. und das evangel. Lebensideal, S. 15 f. 22 f. 25 f.), und den gesunden Verstand mit einer mächtigen Volkskraft bewaffnet hat, welche zugleich eine Kraft der Staten und der Regirungen, und ein Schutz für den einzelnen Denker geworden ist. (Vgl. die schöne und begeisternde Abhandlung von Thikötter, Luther als deutscher Patriot, Deutsch-evangel. Blätter, V, 361 f.) Heil dem schönen Lande, Heil dem Preussischen Königreiche, Heil dem protestantischen Könige,[1]) in welchem die Reformation des religiös-sittlichen und politisch-sozialen Lebens ihre starke, ihre unzerbrechliche Stütze findet; denn dieses Land, und dieser König, sie haben die Feuerprobe in den Zeiten der äussern Not und des innern Zwiespalts bestanden; sie haben die Probe für dasjenige gegeben, was sie gemeinsam

[1]) Gemeint ist König Friedrich Wilhelm III. von Preussen.

wirkend vermögen, wo es gilt, mutvollen Widerstand zu leisten, und aus ungerechtem, furchtbarem Drucke kün und frei das Haupt emporzuheben (I, 493).

Aus dem Entwickelten geht für jeden Einsichtigen mit fast zwingender Evidenz hervor, dass alle Ängstlichkeit in Bezug auf den Bestand und die Zukunft des religiösen Glaubens töricht und unnütz, also schädlich und verwerflich ist. Die durchgreifende Bedeutung der waren, vollkommenen Religion ist unbestreitbar; der Alles andere überragende Wert des religiösen Phänomens in seiner ethischen Lauterkeit, teleologischen Erhabenheit und ästhetischen Schönheit lässt sich zwar anfechten, aber nun und nimmermehr aus der Welt des Geistes eliminiren. Kein geistiges Surrogat lässt sich der echten Religion mit irgendwie verständigen und vernünftigen, zureichenden Gründen, geschweige denn mit durchschlagendem, dauerndem Erfolge substituiren. Was folgt daraus? Doch einfach dieses, dass die Anhänger der waren Religion getrost und siegesgewiss der Zukunft ihrer Sache entgegensehn und entgegengehn können.

Nicht ihre Sache ist es, für welche sie eintreten, für welche sie leben und — wenn die höchsten Motive, die wertvollsten Ideale des Erdendaseins es gebieterisch fordern — leiden und sterben, sondern die Sache Gottes, des allein warhaft Guten. Darum haben sie zureichenden Grund zu der erhabenen Überzeugung, zu der felsenfesten, religiös-sittlichen Gewissheit, dass die einfache und zugleich majestätische Warheit der vollkommenen, positiven Religion, nämlich der religiösen Weltanschauung des Christensums — verstanden im Sinne Herbart's, d. h. im Sinne des evangelisch-protestantischen, ethisch-teleologischen, rein-supranaturalen, praktisch-religiösen Theismus (Vgl. Schoel, Jarb. des Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik, XV, 20. Drobisch, Religionsphilos. S. 262) —, aus den trügerischen, eudämonistischen und theoretisch-schwindelhaften Umhüllungen menschlicher Gedankenkünstler, egoistisch-politischer und phantastisch-modewissenschaftlicher Begriffsdichter befreit, ihrem definitiven Triumphe, in stetiger, teleologischer Progression sich nähert. Sie haben Grund zu der Überzeugung, dass sämtliche Bollwerke, hinter welchen von jeher die Feinde der waren Religion sich verschanzten, über kurz oder lang unvermeidlich, durch ein in der Natur der Sache liegendes, von Gott gegebenes Verhängnis, dem Fluche der Vernichtung anheimfallen werden. Der Gott, an den sie glauben, existirt nicht als blosse, sei es verworrene, (Vgl. die unklaren und verworrenen Phantasien Schramm's, eines praktischen Theologen, dem Gott nichts weiter ist als eine Idee und demgemäss die Religion nichts weiter als der Kultus gewisser Ideen, bei deren praktischer Verwertung man jedoch durchaus nicht fragen darf, ob ihnen etwas Reales, Objektives zu Grunde liegt, — warscheinlich, weil man fürchten muss, allzu bald kopfüber in die Brüche des reinen, ästhetisch-irreligiösen Illusionismus, des absoluten Subjektivismus hineinzufallen und sich durch die etwaigen Folgen des Falles selbst für die Praxis der Modetheologie, des Modernismus unmöglich zu machen. Schramm, Über die Inevidenz des theistischen Gottesbegriffs in der modernen Philos. 1875, S. 26 f. 31 f. D. Erkennbark. Gottes in d. Philos. und in d. Religion, 1876, S. 73 f. 88 f. 91 f. 110 f. 119 f.), sei es begrifflich exakte, Vor-

stellung in ihren Seelen, sondern als reales Wesen. — sollen wir sagen an der Spitze, oder im Zentrum der physischen und moralischen Weltordnung. Dieser Gott wird, nach exakt-philosophischer Warscheinlichkeit, und religiös-ethischer, unabweisbarer Gewissheit, die Weltordnung aus einer unvollkommenen zu einer vollendeten umgestalten in einer besseren und schöneren Zukunft. Er wird zeigen, dass diejenigen, welche auf ihn vertrauten, nicht auf vergänglichen Sandgrund gebaut haben, sondern auf einen ewigen Felsengrund, der bleiben wird, wenn auch Alles Andere, Irdische wie Kosmische, als vergänglich und wandelbar sich erweisen sollte. Gott, der allein Gute, fürt das Gute zum Siege. Darum kann man, wenn auch nicht mit Worten, so doch jedenfalls im Sinne und Geiste Herbart's, sagen: Der warhaft religiöse Mensch, der Mensch, welcher die volle Bedeutung oder den absoluten Wert der vollkommenen Religion erkannt und praktisch zu Herzen genommen hat, und welcher in Folge der Wirkung dieser Religion auch von jenen erhabensten aller Musterbilder, von den ethischen Ideen, auf's höchste begeistert und vollständig durchdrungen und sittlich geläutert ist, — mit einem Worte, der Mensch mit Gott, mit dem einen, persönlichen Gott, jenem vollkommen heiligen oder allein guten Wesen, welches den Willen wie die Intelligenz und Macht besitzt, dem Guten zum Siege zu verhelfen, — der Mensch hat die Majorität und den Sieg auf seiner Seite, die Majorität in der Gegenwart, den Sieg in der Zukunft! —

Alphabetisches Begriffsregister.

W. Schuwardt & Co. (H. Hallberg) in Leipzig.

Das

Zeichnen in der Volks- und Bürgerschule

methodisch geordnet.

Eine Anweisung für den Lehrer zur Ertheilung des Zeichenunterrichts.

Vorstufe: Das Netzzeichnen, als Unterstützung für den Anschauungsunterricht. Bearbeitet von Prof. R. Bauer. 9 Tafeln. Preis: 60 Pf.

1. Stufe. Das stigmographische Zeichnen in drei aufsteigenden Punktweiten 2. Auflage.
   I. Abtheilung: 1. Punktweite, Tafel 1—38. Preis: 2 M.
   II. „ 2. und 3. Punktweite, Tafel 39—76. Preis: 2 M.
   Bearbeitet von Prof. R. Bauer und Seminardirector Dr. W. Rein. Hierzu: Schülerzeichenhefte in drei Punktweiten: 1, 2 und 3 Centimeter Entfernung — den Vorlagen gleich eingerichtet; das Heft enthält 24 Seiten. Preis des Heftes 25 Pf.
2. Stufe: Das Freihandzeichnen, nebst Anhang; Das Modellzeichnen und das Grund- und Aufrißzeichnen. Bearbeitet von Prof. R. Bauer. 28. Tafeln. Preis: 1 M. 50 Pf.

Die „Kehr'schen Pädagogischen Blätter für Lehrerbildung" sagen: „Hier ist dem Netzzeichnen, dem stigmographischen und dem Freihandzeichnen vom pädagogischen wie vom rein technischen Standpunkt aus der richtige Platz angewiesen, im Anschluß an die Skizze über den Zeichenunterricht in der Volksschule, welche in den Deutschen Blättern, Jahrgang 1874, S. 8 ff., den Stoff für den Zeichenunterricht in der Weise vertheilt, daß das Netzzeichnen als Anfang in den Dienst des Anschauungsunterrichts tritt, daß sodann das stigmographische Zeichnen als naturgemäße Fortsetzung das Freihandzeichnen einleitet. Dieses beginnt etwa mit dem zehnten Jahre. Noch immer giebt es Stimmen, welche für die Volksschule die Vorarbeit des Netz- und stigmographischen Zeichnens für ganz unnöthig, ja sogar für verderblich erachten — die letzte thüringische Lehrerversammlung liefert dafür einen sprechenden Beweis, aber es werden mit der Zeit diese unpädagogischen Stimmen verhallen und das stigmographische Zeichnen wird sich nach und nach bei uns ebenso Bahn brechen, wie es thatsächlich in Oesterreich bereits zum großen Vortheil der zeichnerischen Ausbildung der Fall ist. (Vgl. den pädagogischen Jahresbericht von Dittes, S. 296 ff.) Das Werk von Bauer ist unstreitig das beste, was bisher auf diesem Gebiet geliefert worden. Mit der pädagogischen Begrenzung des Stoffes, mit der stufenweisen Entwickelung der zeichnerischen Durchbildung verbindet sich eine Auswahl, die nur nach guten, mustergültigen Vorlagen getroffen ist, während die meisten Zeichenwerke an dem großen Fehler leiden, daß sie neben anerkannt Gutem auch recht Schlechtes bringen.

Pädagogische Fragen

nach den Grundsätzen der Herbart'schen Schule bearbeitet von

E. Ackermann,

Direktor der Karolinenschule und des Lehrerinnenseminars zu Eisenach.

Preis: 1 M. 50 Pf.

Wie die Schule mehr und intensiver geistiges Leben erwecken und nachhaltiger auf die theoretische und ethische Bildung einwirken könne, das ist der Hauptgesichtspunkt, den alle das Schulwesen betreffenden Verbesserungsvorschläge ins Auge fassen müssen. Von diesem Gesichtspunkte gehen die vier Arbeiten aus, welche unter obigem Titel in unserem Verlage erscheinen. Die erste Arbeit weist nach, wie die Selbstthätigkeit der Schüler beim Unterricht mehr, als das zumeist geschieht, herangezogen werden muß; die zweite bespricht die Konzentration des Unterrichts, eins der wichtigsten didaktischen Probleme, dessen richtige Lösung die Antwort auf eine Menge einzelner Fragen enhält, die dritte beleuchtet die psychologische Vertiefung beim Unterricht, durch welche den wichtigsten Stoffen im erziehenden Unterricht erst ihre volle Wirkung gesichert werden kann; die vierte führt aus, daß gegen die übliche Rangordnung in der Schule gewichtige pädagogische Bedenken geltend zu machen sind.

Pädagogischer Verlag von Bleyl & Kämmerer in Dresden.

Methodisches Lehrbuch

für den ersten Unterricht

in der astronomischen Geographie,

zugleich eine Beantwortung der Fragen und eine Lösung der Aufgaben in Bartholomäi's astronomischer Geographie enthaltend.

Von

Fr. Th. Heckenhayn,

Schulinspector in Koburg.

Preis: 2 M. 40 Pf.

Der Verfasser hatte bei der Bearbeitung des Werkchens einen doppelten Zweck im Auge; er wollte erstens die richtigen Wurzeln für den ersten Unterricht in der astronomischen Geographie, die in einer gründlichen Heimatskunde liegen, aufdecken und zeigen, wie der Schüler zum Sehen und Beobachten anzuleiten und wie das Gesehene zu befestigen sei. Sodann wollte er eine solche systematische Anordnung des Stoffes geben, daß dem Schüler nichts aufgedrungen zu werden braucht. Gestützt auf psychologische Gründe, hat er erst das Anschauungsmaterial nach seinen einzelnen Gliedern bearbeitet, dann die Reflexion über die Erscheinungen und endlich die Zusammenstellung folgen lassen. Die Entwicklung ist heuristisch; erst Thatsache, dann Gesetz. Somit beansprucht das Werkchen vorzugsweise einen methodischen Wert und will als „methodisches Lehrbuch" ein Wegweser sein für den ganzen ersten Unterricht in der astronomischen Geographie. Daher kann es Seminaristen, allen Lehrern an Volksschulen, einfachen, wie gegliederten, nicht minder aber auch den Lehrern an Mittelschulen und an Seminaren empfohlen werden. Sie erhalten dadurch zugleich eine Beantwortung der Fragen und eine Lösung der Aufgaben in Bartholomäis astronomischer Geographie, welches Werkchen von dem Verfasser einer neuen Bearbeitung unterzogen worden ist. Dieses zuletzt genannte Werk und das „methodische Lehrbuch" stimmen überhaupt in Tendenz und Anlage vollständig überein.

Schiller-Lesebuch.

Sammlung poetischer und prosaischer Lesestücke im Anschlusse an ausgewählte Meisterwerke Schiller's und an seine Biographie.

Für höhere Lehranstalten.

Von

Dr. A. Bliedner,

Seminarlehrer.

Preis: 2 M. 50 Pf.

Der Verfasser macht mit diesem Buche den Versuch, die Ueberbürdungsfrage dadurch lösen zu helfen, daß er im deutschen Unterricht auf den höheren Stufen an Stelle eines planlosen Herumnippens bei allen möglichen Dichtern und Schriftstellern die eingehende Beschäftigung mit einigen Hauptheroen unserer Literatur gesetzt wissen will. Unter diesen muß aus vielen Gründen Schiller den vornehmsten Platz einnehmen; er kann für längere Zeit den Mittelpunkt des gesammten literaturkundlichen Unterrichts bilden. Daher bietet das Schiller-Lesebuch blos solche prosaische und poetische Stücke, welche in enger Beziehung zu einem Schiller'schen Meisterwerke stehen, z. B. für den „Ring des Polykrates": Polykrates und Amasis (Herodot), das Ende des Polykrates (Rot), der Neid der Götter (Garve), die Glücklichen (Feuchtersleben), aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Göthe u. s, w. Das Buch kann allen Lehranstalten empfohlen werden, welche ein größeres Gewicht auf die Vertiefung, als auf den Umfang der literarkundlichen Studien legen.

Druck von W. Schuwardt & Co. (H. Hallberg) in Leipzig.

Pädagogische Studien.

(Neue Folge.)

Herausgegeben von

Seminardirector Dr. **W. Rein**

in Eisenach.

Abonnementspreis pro Jahrgang (4 Hefte) 3 M. 60 Pf.;

Preis des einzelnen Heftes: 1 M.

Diese Zeitschrift, deren Wert allerorts anerkannt ist, bedarf keiner weiteren Empfehlung. Theorie und Praxis sind in ihr so glücklich verbunden, daß, wenn irgend eine pädagogisch-literarische Erscheinung vermag, den berechtigten Anschauungen Herbart's Eingang zu verschaffen, es diese Zeitung ist.

(Bayrische Lehrer-Zeitung.)

Heft II des Jahrganges 1884 enthält:

I. Zillig, Ein neuer Versuch die Pädagogik als Wissenschaft zu popularisieren.
II. Mitteilungen: 1. v. Sallwürk, Meine Stellung zur Herbart'schen Schule. 2. Dr. Staude, Die kulturhistorischen Stufen und das Lehrplansystem. 3. Rein, Herr Dittes und die Herbart'sche Schule 2c.
III. und IV. Rezensionen und Anzeigen neuer pädagogischer Publikationen.

Die früheren Jahrgänge können ebenfalls zum Preise von je 3 M. 60 Pf., oder einzelne Hefte davon zum Preise von je 1 M. bezogen werden.

Es seien daraus nur die größeren Abhandlungen erwähnt:

Jahrgang 1880.

Heft I. Dr. E. v. Sallwürk, Oberschulrath in Karlsruhe. Rousseau's Stellung in der Pädagogik und in der Geschichte der Pädagogik.
" II. Dr. Richard Staude, Seminarlehrer in Eisenach. Die kulturhistorischen Stufen im Unterricht der Volksschule.
" III. G. A. Jsrael, Oberlehrer am Königl. Lehrerinnen-Seminar in Dresden. Dörpfeldt und die Klassenfrage.
" IV. Dr. Karl S. Just in Dresden. Die Psychologie im Lehrer-Seminar. Ein Beitrag zur Ausbildung der Schulwissenschaften.

Jahrgang 1881.

Heft I. Dr. Thrändorf, Seminarlehrer in Auerbach i. S. Kritische Betrachtungen über die „Kunstkatechese".
" II. O. Flügel in Schochwitz. Ueber die metaphysische Grundlage der Psychologie Herbart's.
" III. Dr. E. v. Sallwürk, Oberschulrath in Karlsruhe. Die Musterschule in Brüssel. (Vom pädagogischen Kongreß 1880).
" IV. Dr. W. Rein. Ueber die Organisation der Lehrerbildung in Deutschland. Vortrag gehalten auf der Seminarlehrerversammlung zu Berlin im Herbst 1881.

Jahrgang 1882.

Heft I. Dr. A. Bliedner, Eisenach. Versuch einer Concentration des litteraturkundlichen Unterrichts.
" II. J. Helm, Seminardirector in Schwabach. Ueber den Musikunterricht an den Lehrerbildungs-Anstalten.
" III. 1. C. Blume, Oberlehrer in Köthen. Zum Geschichtsunterricht auf den Seminaren. — 5. D. Reinerth, Ueber die Concentration des Unterrichts.
" IV. Dr. M. Schilling, Die Pädagogik Basedow's in ihrer ethischen, religiösen und psychologischen Bedeutung.

Jahrgang 1883.

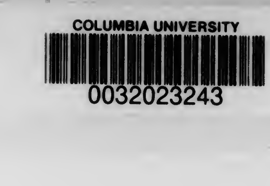
Heft I. 1. Dr. Thrändorf, Die Kirche und der Religionsunterricht der Erziehungsschule. — 2. W. Keil, Uebersicht über die heutige Kartographie.
" II, 1. Rector H. Winzer, Ist die Heimatkunde ein selbstständiger Unterrichtsgegenstand? — 2. Otto W. Beyer, Die Naturkunde im erziehenden Unterricht.
" III. 1. A. Heinecke, Die Bildung des Mitgefühls. — 2. Dr. Göpfert, Ueber die Methode des geographischen Unterrichts.
" IV. Dr. W. Rein, Einige Bemerkungen zu dem Referat des Herrn Dr. Frick: In wieweit sind die Herbart-, Ziller-, Stoyschen didakt. Grundsätze für den Unterricht an den höheren Schulen zu verwerten.

Jahrgang 1884.

Heft I. Horn in Orsoy: Die Mathematik in den Lehrerbildungsanstalten.

Unter Hinweis auf die ausgezeichneten Kritiken der „Allg. deutschen Lehrer-Zeitung", der „Zeitschrift für Realschulwesen", der „Schlesischen Schulzeitung", der „Deutschen Blätter für erziehenden Unterricht", von „Haus und Schule", des „Deutschen Schulmuseum", der „Neuen deutschen Lehrerzeitung", des „Schweizer Schularchiv" 2c. seien diese Jahrgänge wiederholt angelegentlichst empfohlen.

Druck von W. Schuwardt & Co. (H. Hallberg) in Leipzig.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032023243